

الحمد لله که این مجموعه

جامع قوانین حکمیه و فوائد علمیه متمسک علمای فحول منتهای مدارک عقول

شرح قطبیه المعروف بالزاهدیه متعلقه رساله

فتح لواء الهدی فی اللیل والدجی

هدایة الولی فی لواء الهدی

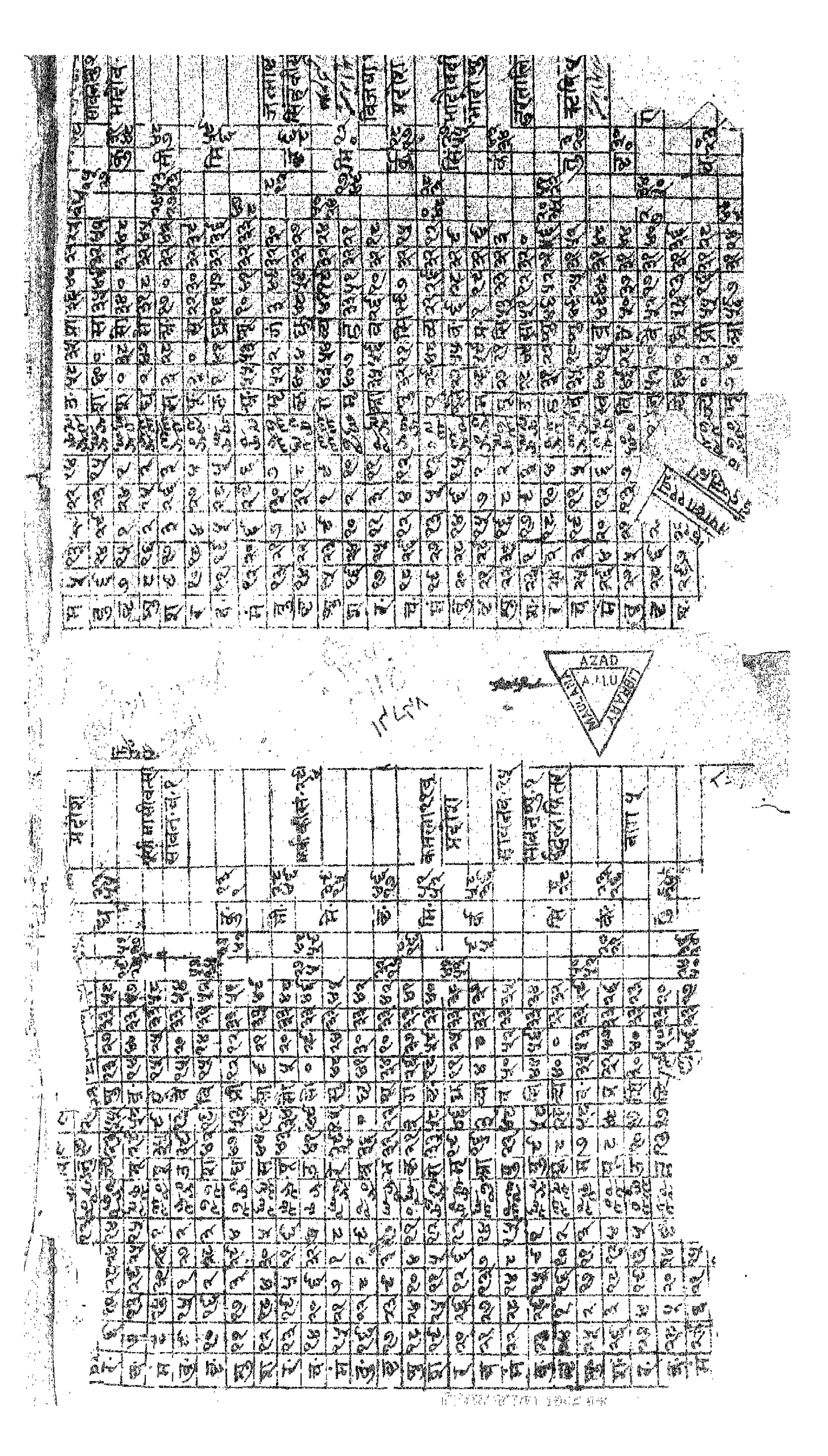
مصباح الدجی فی لواء الهدی

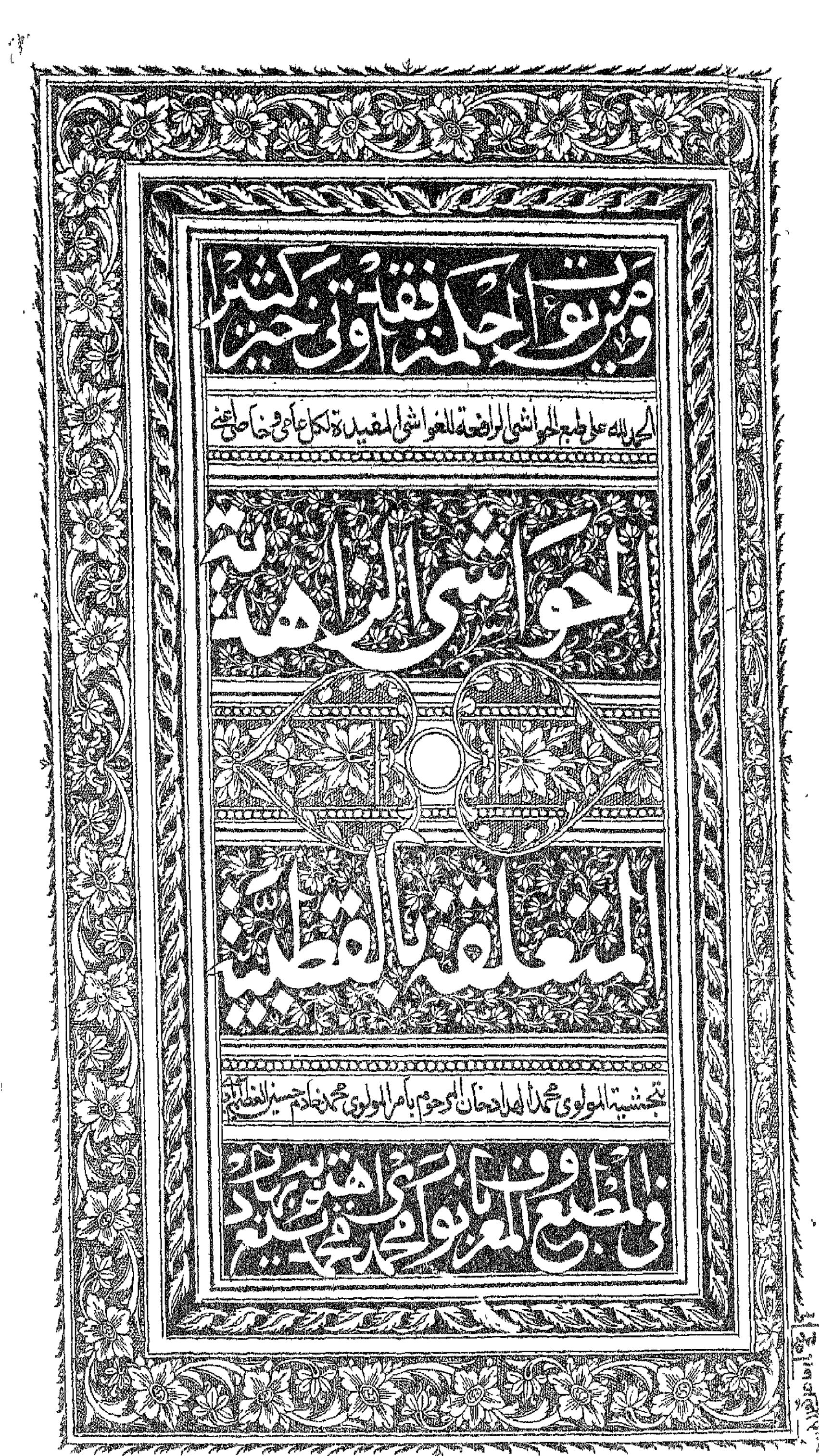
نور الهدی حاشیه لواء الهدی

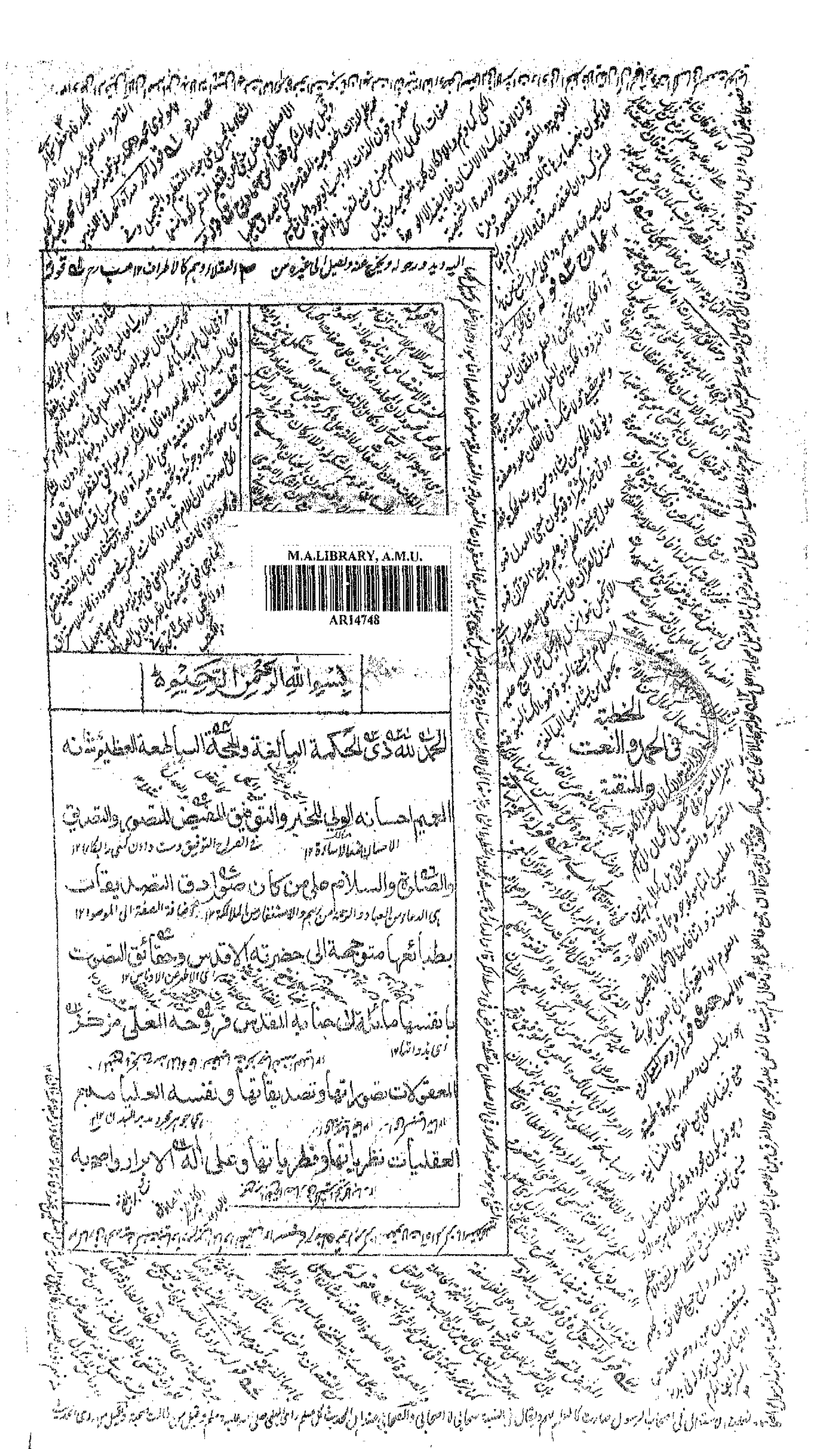
علم الهدی علی حواشی نور الهدی

بفرمایش جناب مولوی محمد خادم حسین صاحب عظیم آبادی باهتمام منشی محمد شفیع بهادر

در مطبع [illegible] طبع شد




ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
الحمد لله على طبع الحواشي الرافعة للغواشي المفيدة لكل عامي وخاصي
الحواشي الزاهية
المتعلقة بالقطبية
بتحشية المولوي محمد الله داد خان المرحوم بأمر المولوي محمد خادم حسين العظيم آبادي
في المطبع المعروف



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شأنه
العميم احسانه الولي للخير والتوفيق المفيض للتصور والتصديق
والصلاة والسلام على من كان شوارق القدسيات
بطبائعها متوجهة الى حضرته الاقدس وحقائق الصبوت
بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فروحه العلى مرکز
المعقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسه العليا مجمع
العقليات نظرياتها وفطرياتها وعلى آله الابرار واصحابه

هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما
حررتها لبعض الاصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب

الاخيار عظماء مانس القدس ورؤساء مجالس الانس
هداة مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين
اما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله الغني محمد زاهد
بن محمد اسلم الهروي صانهما الله عن شر كل غبي وغوي لما كان
مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية
ولطائف المآرب اليقينية وكانت الرسالة التي الفها
الحبر العلامة والبحر الفهامة المؤيد بتائيد السماوي
قطب الملة والدين الرازي في هذا المبحث الشريف والمطلب
المنيف مشتملة على امهاته ومحتوية على مهماته
واردت شرح اسرارها وخفياتها وكشف استارها
وخفياتها قاصدا لاتباع المذهب الصحيح وان خالف المشهور
ولاخذ بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور
فها انا اشرع في المقصود مستفيضا من ولي الخير والجود

اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فان قلت

قوله المتجدد اه كان المتبادر من قوله المتجدد الذي لا يكفي فيه ... مراده الحادث الذاتي

قوله اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ اقول
كان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه بعد
تحقق الموصوف وهو ليس الا العلم الحصولي والعلم
الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة
العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده
ليس كذلك وفيه اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي

اي في قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ١٢

لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث
اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة
مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع

هذا دليل لفظي على عدم صحة ارادة الحادث من المتجدد ١٢

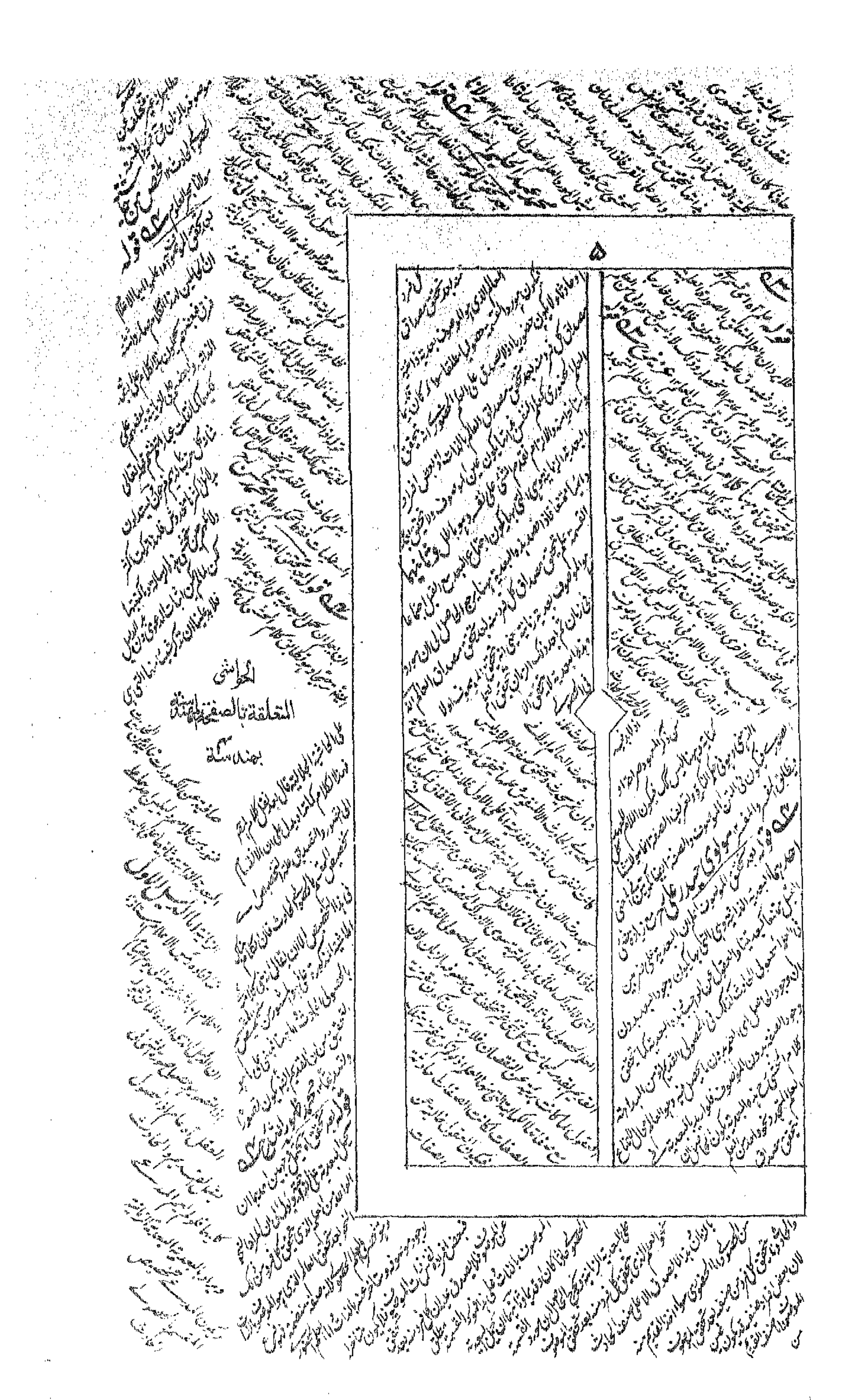
صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه

اي في علم المعاني ١٢

ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها
كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها منه

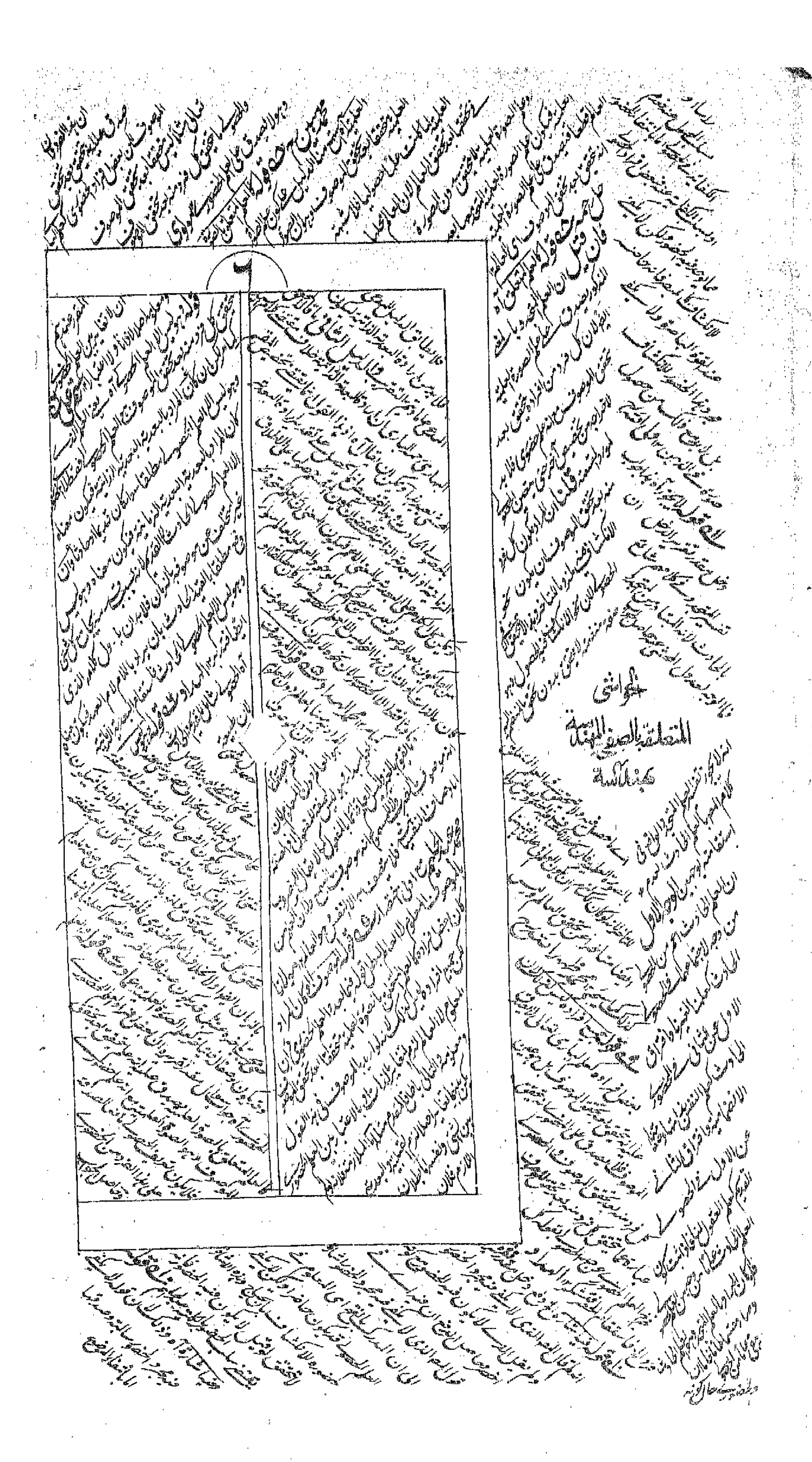
العلم الحصولي الذي هو مقسم التصور والتصديق

ويمكن ان يقال آه فالمقصود في هذا القول ان مقسم التصور والتصديق هو الحصولي فقط قديما كان او حادثا ١٢ رفيع الدين رح



الحواشي

المتعلقة بالصفحة الخامسة



الحواشي

المتعلقة بالصفحة [illegible]

مناسبة

[illegible]

... أخص من موضوعاتها لا محالة لأن التخصيص ... [illegible]

... أن التركيب التوصيفي إذا كان الموصوف فيه نكرة فهو موضوع لأن ... [illegible]

فقد يكون حاضرا كالمبصر فالابصار مثلا علم حصولي حضوري

كما ذهب اليه صاحب الاشراق ويمكن ان يقال في هذا المقام ان

الذي هو مورد القسمة في اوائل كتب المنطق ينبغي ان يكون د

في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاصهما

هو العلم الحصولي اعلم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين

الصورة الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي

في شرح التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق

الاول لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة

التي هي آلة الادراك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله الذي

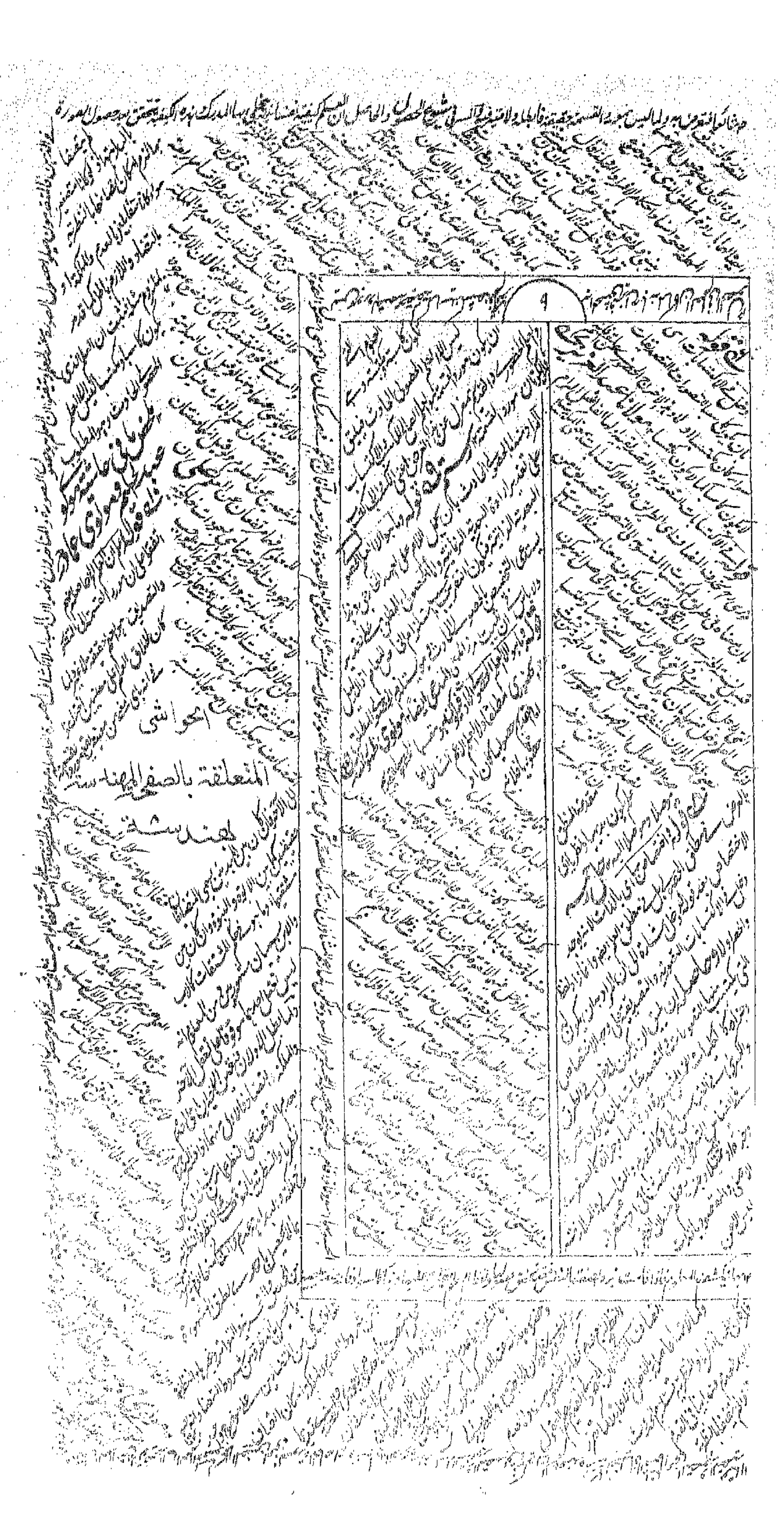
لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة

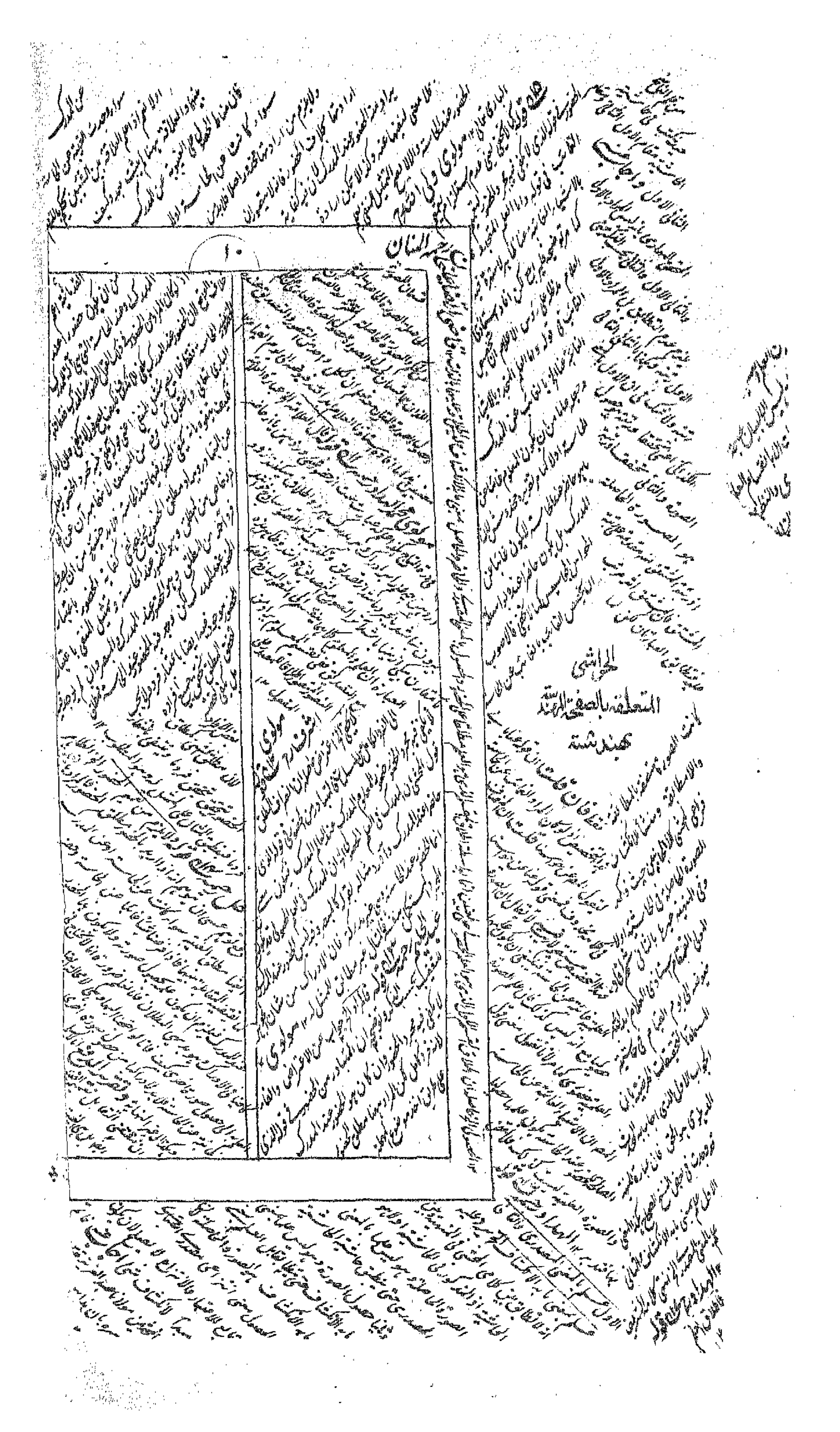
او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميمه في الغائب

في قول المحقق فيما العلم الحصولي بالاشياء الغائبة كما لا يخفى منه

المعنى الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم

الحصولي على هذين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف

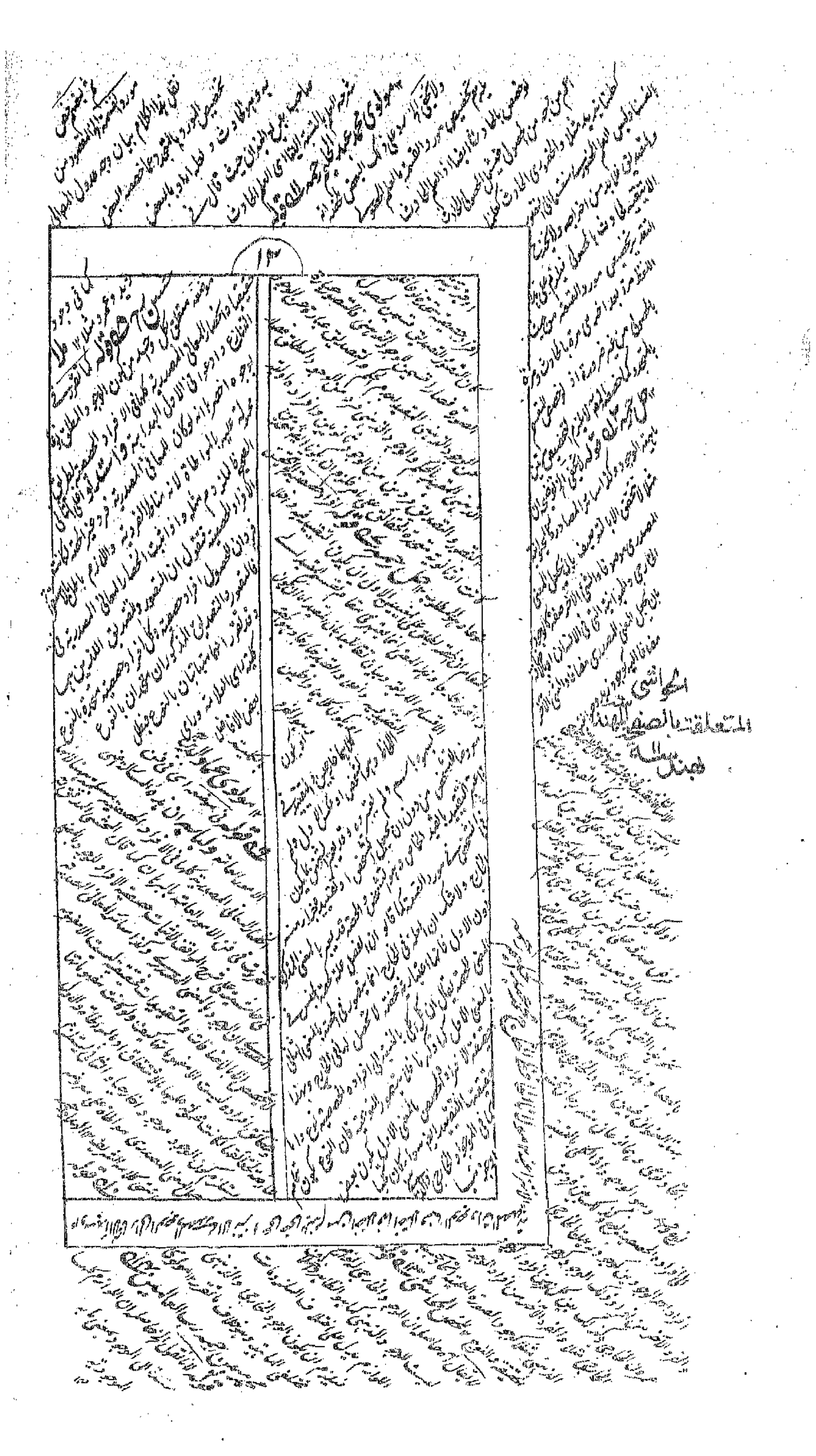




والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومولانا الفاضل من ذهب
الى انه هو المعنى الثاني اقول على هذا التقدير يلزم ان يكون بين التصور و
التصديق اتحاد نوعي وهو خلاف التحقيق كما سيأتي ان شاء الله تعالى لان حصول الصورة
ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده نوع خصوصية
تقرر في موضعه ثم بعضهم خص مورد القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى
تخصيص المورد بالعلم الحصولي على هذا التقدير ايضا لازم

لا يخفى على المتامل ان خصوصية الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية
انما هي بالتوصيف او الاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا
سواء كان التقييد بالقيد الجزئي كوجود زيد او لا كالوجود الخارجي فبين
الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين
والفرد الآخر من الوجود الآخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق هي
في الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لانا نقول تلك اللوازم
مستندة الى الوجود بمعنى الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري انتهى منه

عند البعض تخصيص مورد القسمة بالعلم الحادث



اذ العلم الحادث اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير

ضرورة قوله كعلم الباري تعالى لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري

نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون علم الواجب علما حضوريا امتناع علمه تعالى

قبل وجود المعلوم واستكماله بالغير وزيادة صفة العلم عليه والتحقيق ان

للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري والثاني مبدأ الانكشاف والثالث الحاضر عند

الذات المدركة اما الاول فهو امر اعتباري انتزاعي واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث

في الممكنات واما الثالث فهو في العلم الحضوري عين المعلوم

هذه الاشياء الواردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي

كما هو مذهب المحققين القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه

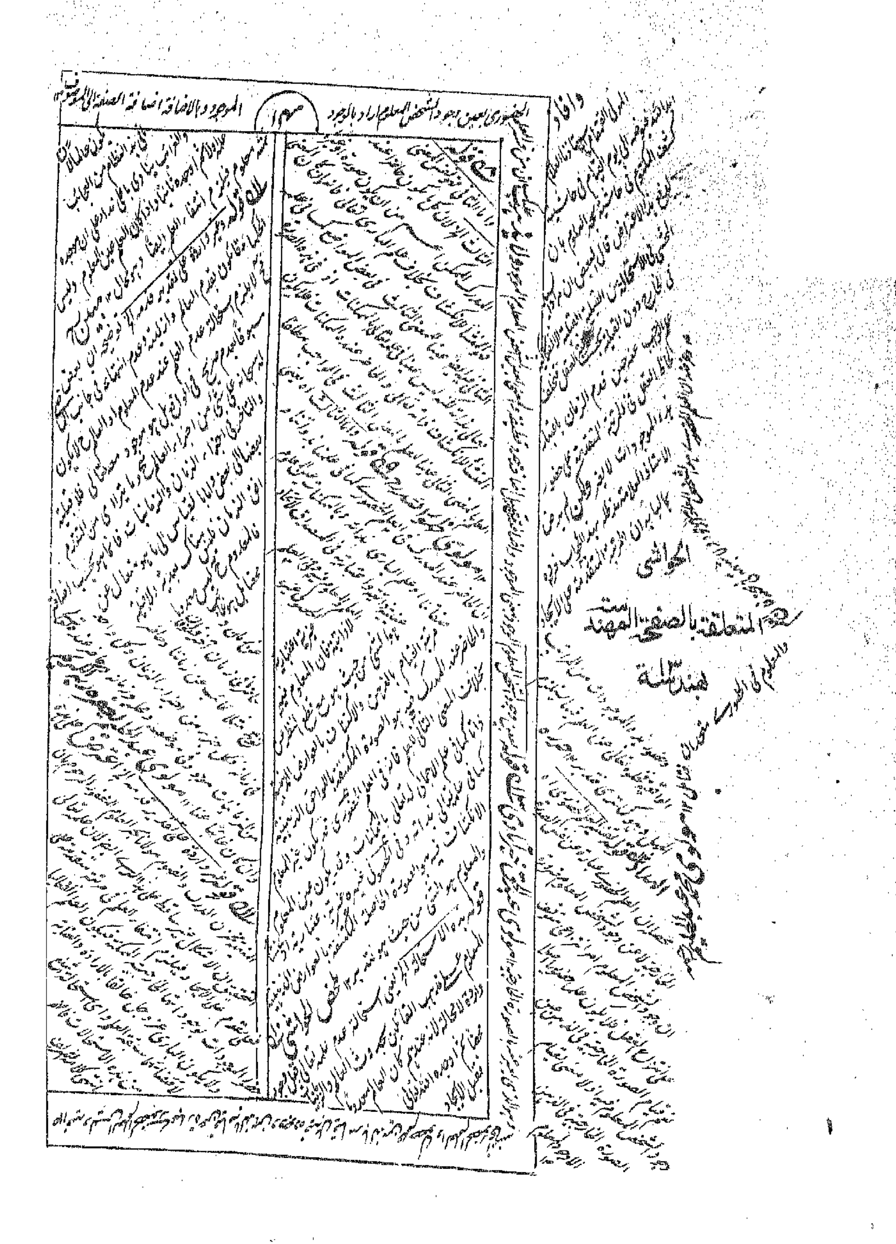
وعدم انتهائه في ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم

اذ المعدوم الزماني عندهم غائب في زمان حاضر في زمان اخر وليس معدوما

محضا فهل خرج عن الزمان في كل واحد من الزمانيات موجود في موضعه في زمانه وحاضر عنده

تعالى وانه كان على اتباعنا منع تفسير العلم الحضوري بعين وجود الشخص المعلوم فاسد لان العلم

الحضوري ليس عين وجود الشخص المعلوم بل هو عين الصورة الحاصلة فهي قائمة بعين وجود الشخص المعلوم



وفي العلم الحصولي غيره وقد تحقق في الواجب تعالى جميع تلك المعاني لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني وهو

مبدأ الانكشاف جميع الاشياء عنده فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية

منشأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء كان ذلك المدرك موجودا او

معدوما فكذا هذا النحو من العلم للواجب تعالى منشأ لانكشاف جميع الاشياء عنده وجميع الاشياء

معلوم له سواء كانت تلك الاشياء معدومة او موجودة وتمام القول فيه يقتضي بسطا في الكلام لا يسعه المقام

الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في العلم الحصولي ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني

اتحادا مع تغاير اعتباري كما سيجيء بيانه في حاشية الحاشية ١٢ منه قد يعبر عنه بالعلم الحقيقي والعلم الاجمالي الخلاق

للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد المحدود اي كون الصورة الواحدة محللة الى صور متعددة ولا ما يقال

في [illegible] على تفسير الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون [illegible] سطورا [illegible]

بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصل شيئا بعد شيء الى هذا اشار الشيخ الفارابي قدس سره في الفصوص حيث قال علمه

بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكثرة بعد ذاته وتحقق الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة فلا [illegible]

على ما ذكر تركيب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فتأمل فانه بحث لم يحم حوله تمام الذهن ١٢ منه

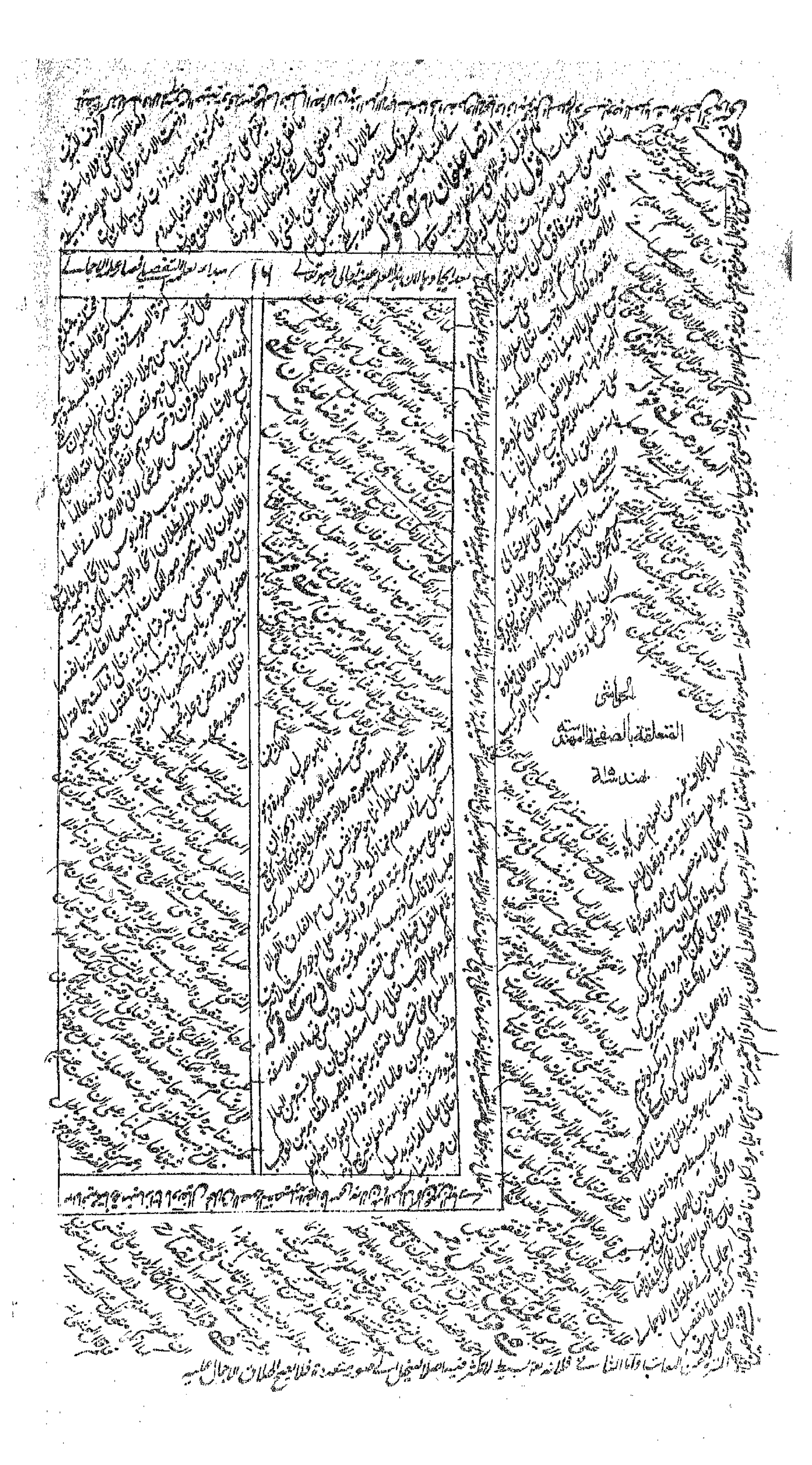
اعلم ان العلم التفصيلي للواجب [illegible] ما وجدت في الخارج مراتب اربع [illegible] القلم واللوح والعقل [illegible]

الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم [illegible] اضعف [illegible] باللوح المحفوظ وبالنفس

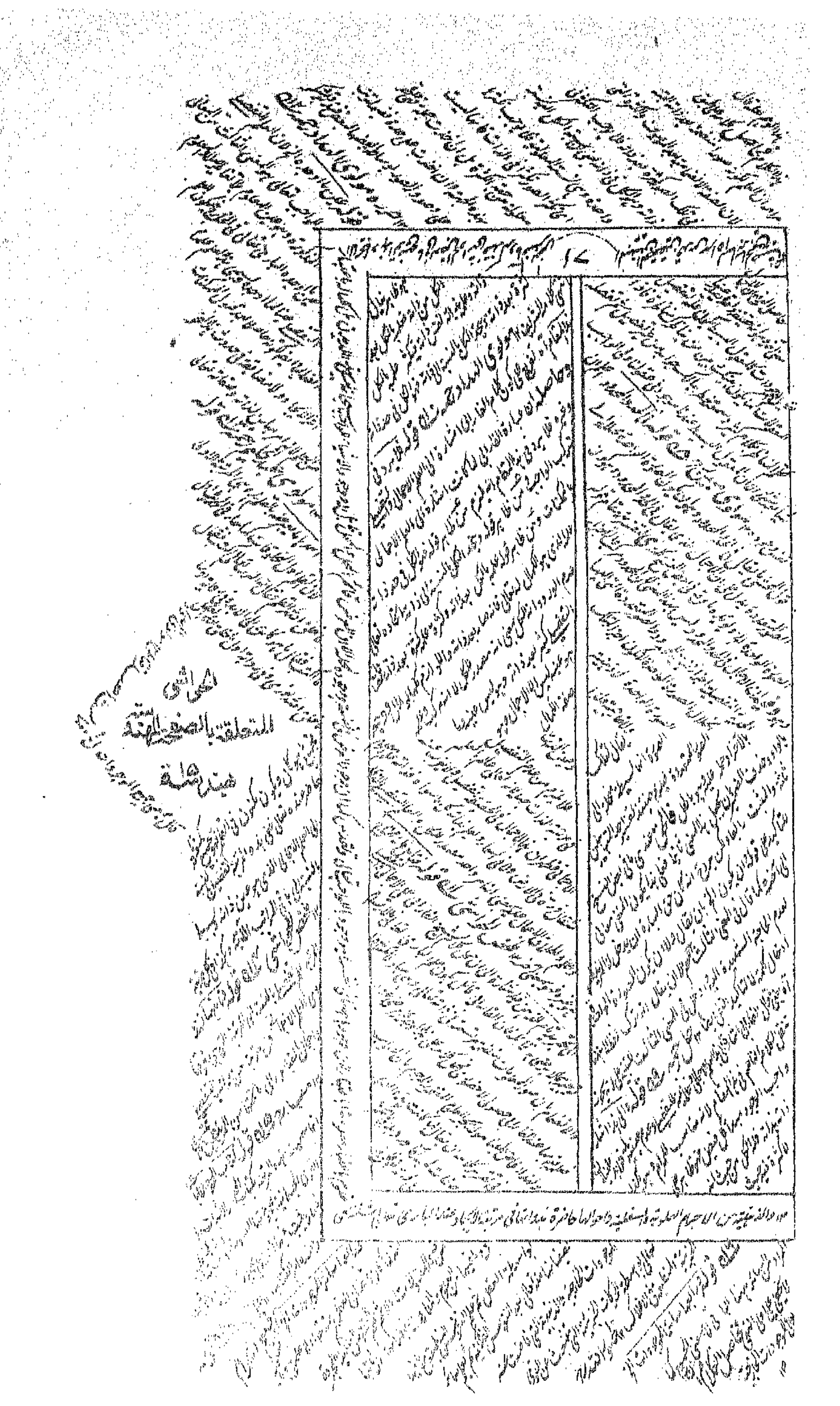
عند الصوفية وبالنفوس الفلكية [illegible] عند الحكماء فاللوح [illegible]

[illegible]

[illegible] ١٢



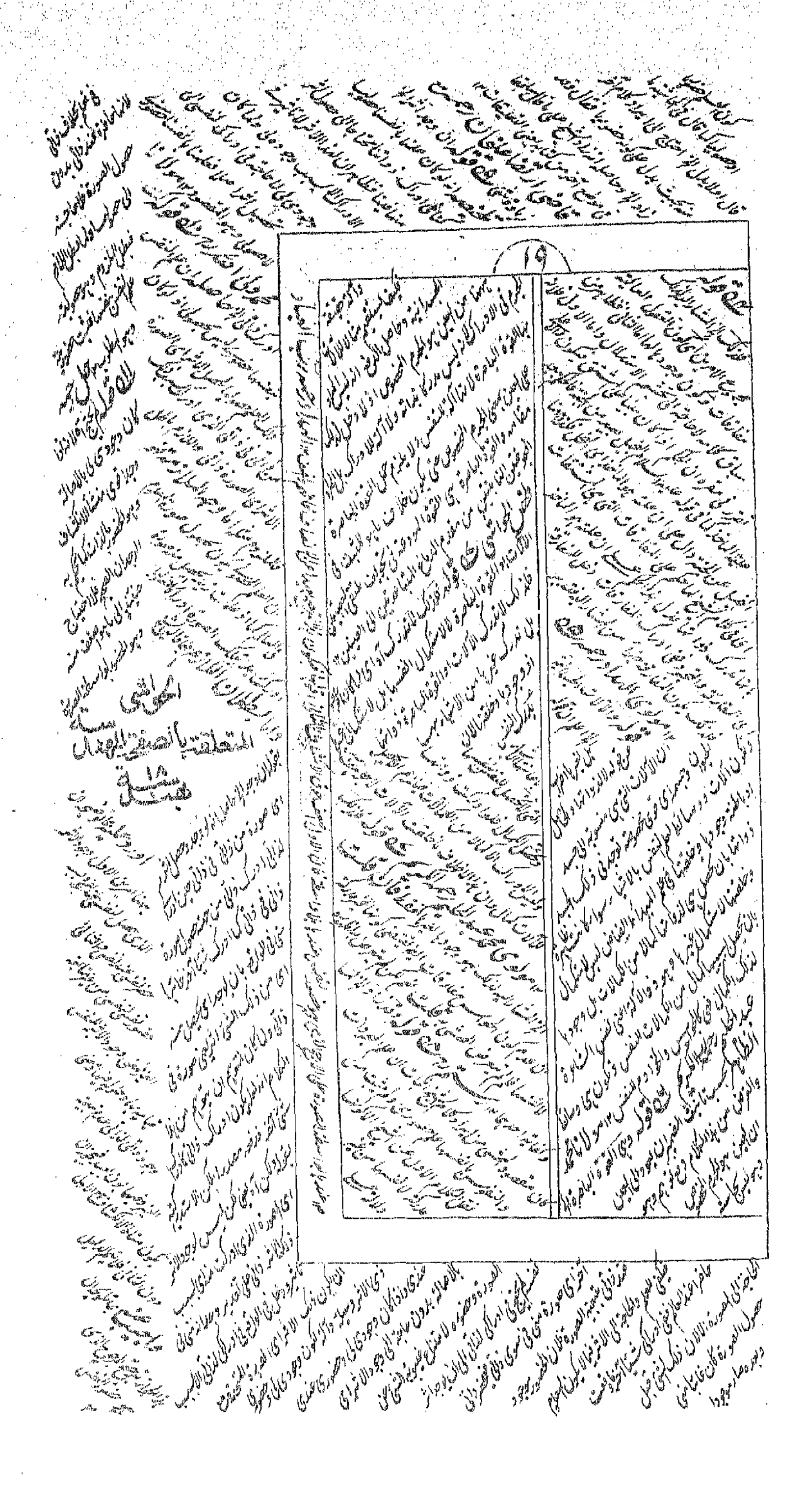
الحواشي المتعلقة بالصفحة السادسة عشرة

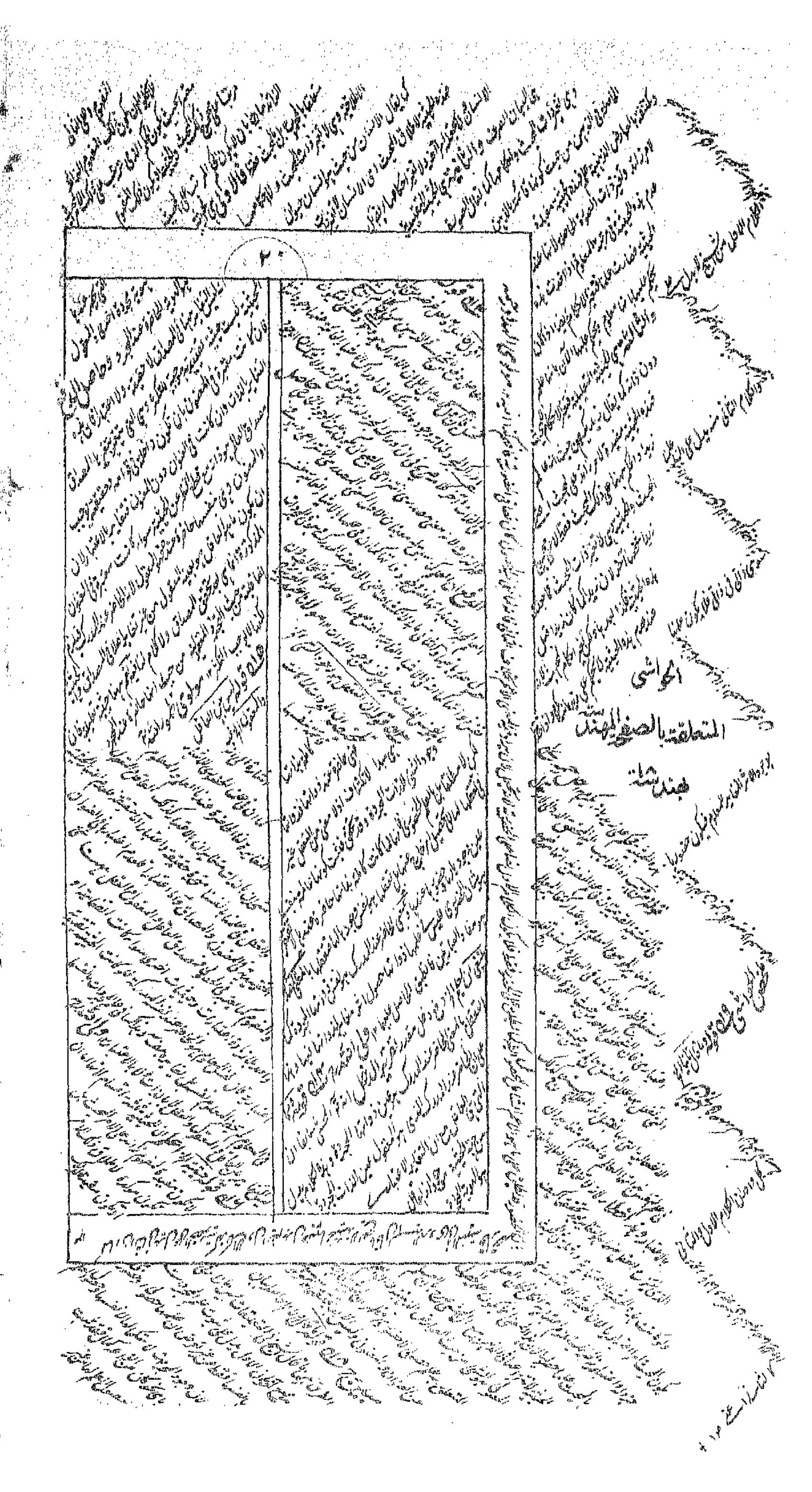


وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا ولا ينحصر العلم في التصور والتصديق
اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل

قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا اه قال الشيخ في التعليقات في بيان
ذلك الاشياء اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقات وجودها لها
فلذلك تدرك ذواتها والنفس وجودها لها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها والالات
الجسمانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها هي القوة الباصرة فلذلك لا تدرك ذاتها
وليس كذلك النفس فانها اذا علمت شيئا آخر قال ان وجدت اثرا من شيء فقد كنت ادركت ذاتي
اذ ادركت شيئا آخر بان يحصل اثره في ذاتي لكن ليس وجود الاثر الذي ادركت به الشيء الآخر لذاتي
الا بسبب وجوده لي واذا كان وجود كل اثر يحصل في ادركت به الشيء الآخر لذاتي الا بان يوجد اثر اخر في
سوى ذاتي اقول حاصله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة فالمجرد
لما كان وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا ثابتا لها فتعقلها بالمعنى المصدري
هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى الحاصل عند المدرك هو عينها وانما المجردة وههنا
ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول ههنا تغاير حقيقة بل اعتباري اذ ليس
ثمة حيثية تقييدية موجبة للتكثر ومن ذهب الى ذلك فقد اخطأ كيف والذات المجردة
مع الحيثية امر اعتباري يعتبرها العقل

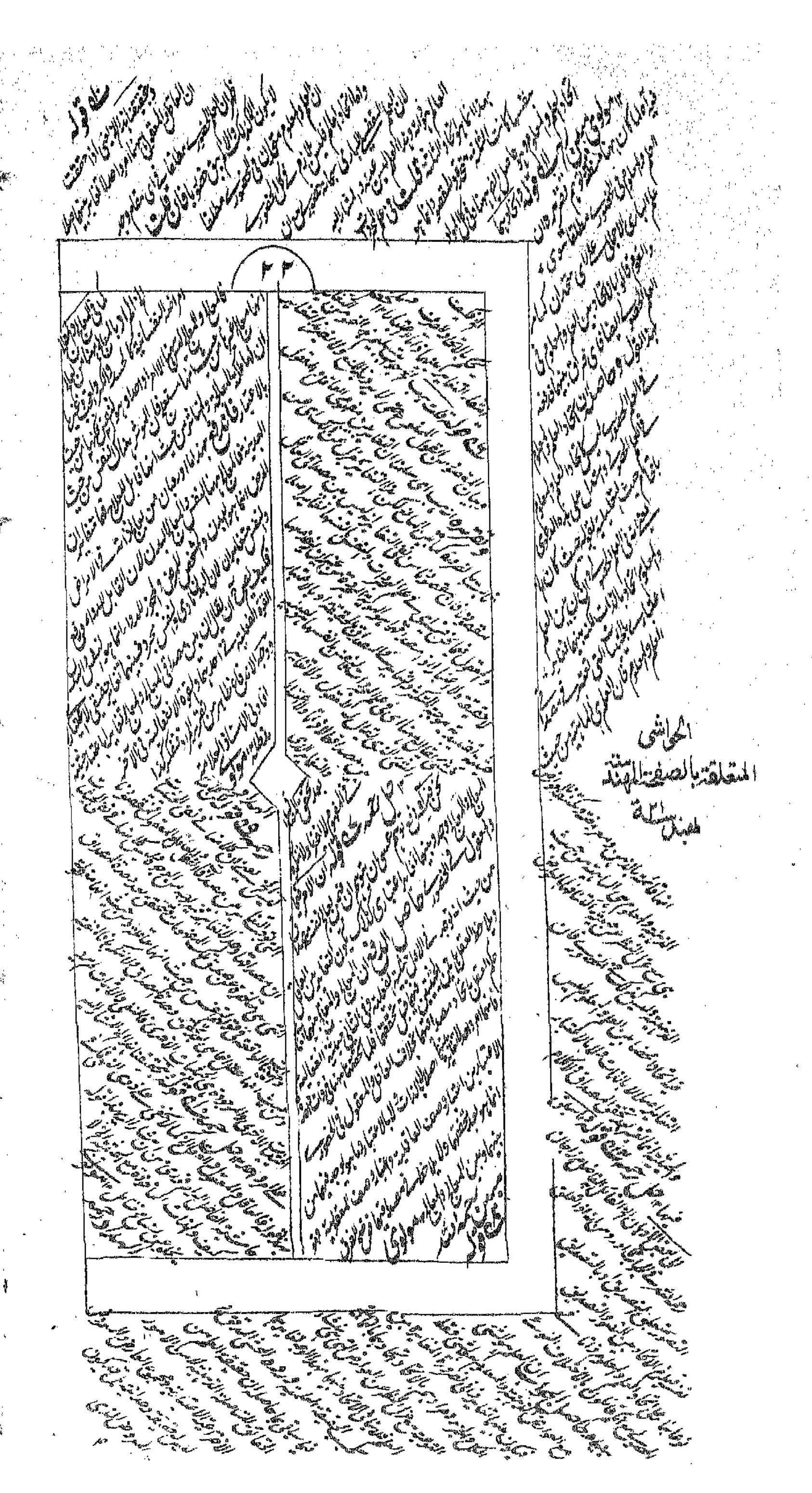
ما قال ولا يذهب عليك ان علم المجردات بانفسها من غير تعرض للتصور [illegible] علمنا بانفسنا [illegible]

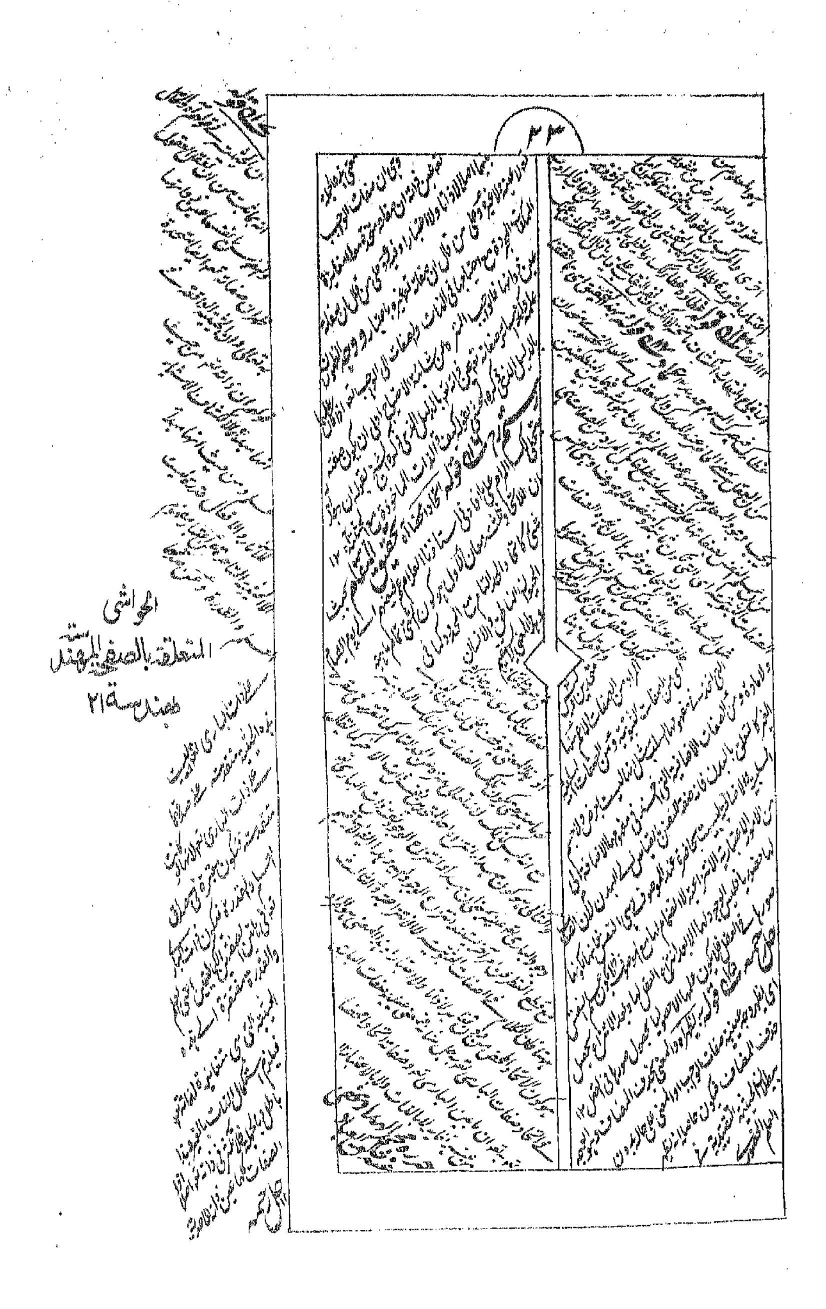




والعلم المتعلق بها علم حصولي فتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام

تفصيله ان الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج وهذا ظاهر فيكون العلم
بتلك الذات المجردة علما حصوليا اذ حيثية العلم لا يكون الا بحصولها في الذهن باعتبارها مع تلك الحيثية فان قلت العاقل
هو الهوية المجردة الحاضرة عندها الهوية المجردة والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما
بالضرورة ولو بحسب الاعتبار قلت التغاير بينهما ثابت بالضرورة لكن مع ذلك نقول ان مصداق العاقل والمعقول
فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من غير ان يؤخذ معها حيثية تقييدية تستحق للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا هو بعينه ما يقال له المعقول
والامر فيما نحن فيه ليس كما في المعالج والمعالج حيث يؤخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول
والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد بالذات لا تغاير بينها اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث
انها عاقلة اي موصوفة بالعاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي متصفة بالمعقولية لكن كل منهما ليس في تحققها نفسه و
ههنا فظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا و اتحادهما ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه الماهية
من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم في
الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط فليس بشيء كما سينكشف لك عن قريب ان شاء الله تعالى
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]


٢٢
الحواشي
المتعلقة بالصفحة الهندية

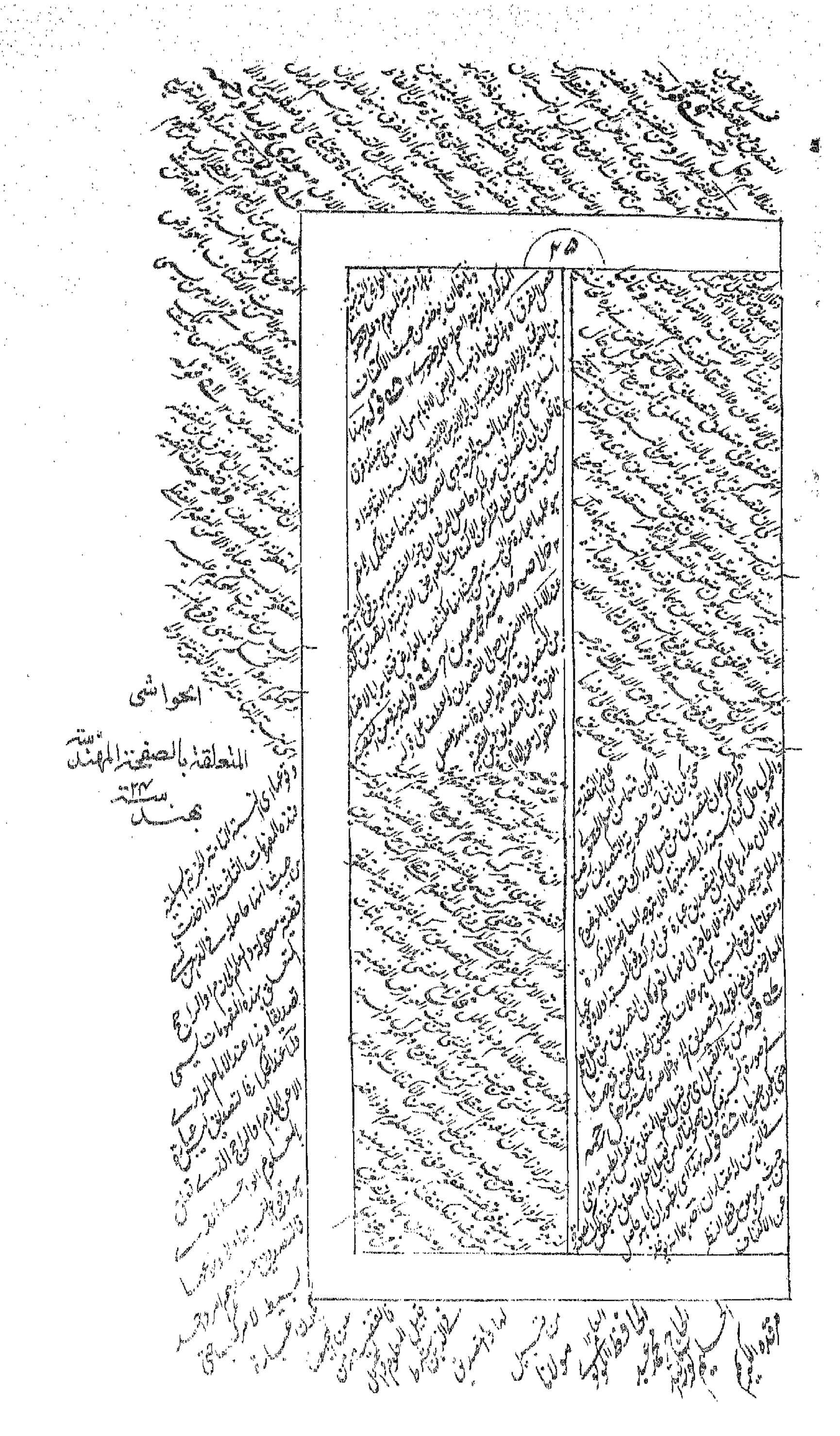

۲۳
الحواشي
المتعلقة بالصفي المهندس
بصفحة ۲۱

والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا

قوله والتصديق يستدعي الخ لا يقال التصديق هو ادراك
وقوع النسبة ولا شك ان وقوع النسبة من الصور
الذهنية لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة
الذهنية علم حضوري والا لزم اجتماع المثلين بل الامثال
لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية من حيث انها
صورة ذهنية ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري
واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر عن تلك الحيثية
فعلم حصولي والتصديق على تقدير كونه علما ومتعلقا
بالنسبة من هذا القبيل وبهذا حصل الفرق بين التصديق و
بين الجزء الاخير من القضية عند الاوائل وبين القضية عند
الامام فما وقع في الحواشي الشريفية على شرح الشمسية ان القضية
المعقولة هي المفهوم من اللفظ المركب من المحكوم عليه وبه والحكم يعني وقوع
النسبة او لا وقوعها فهذا المفهوم من حيث انها حاصلة في الذهن
تسمى قضية والعلم بها تصديقا اما على [illegible] اما عند الاوائل

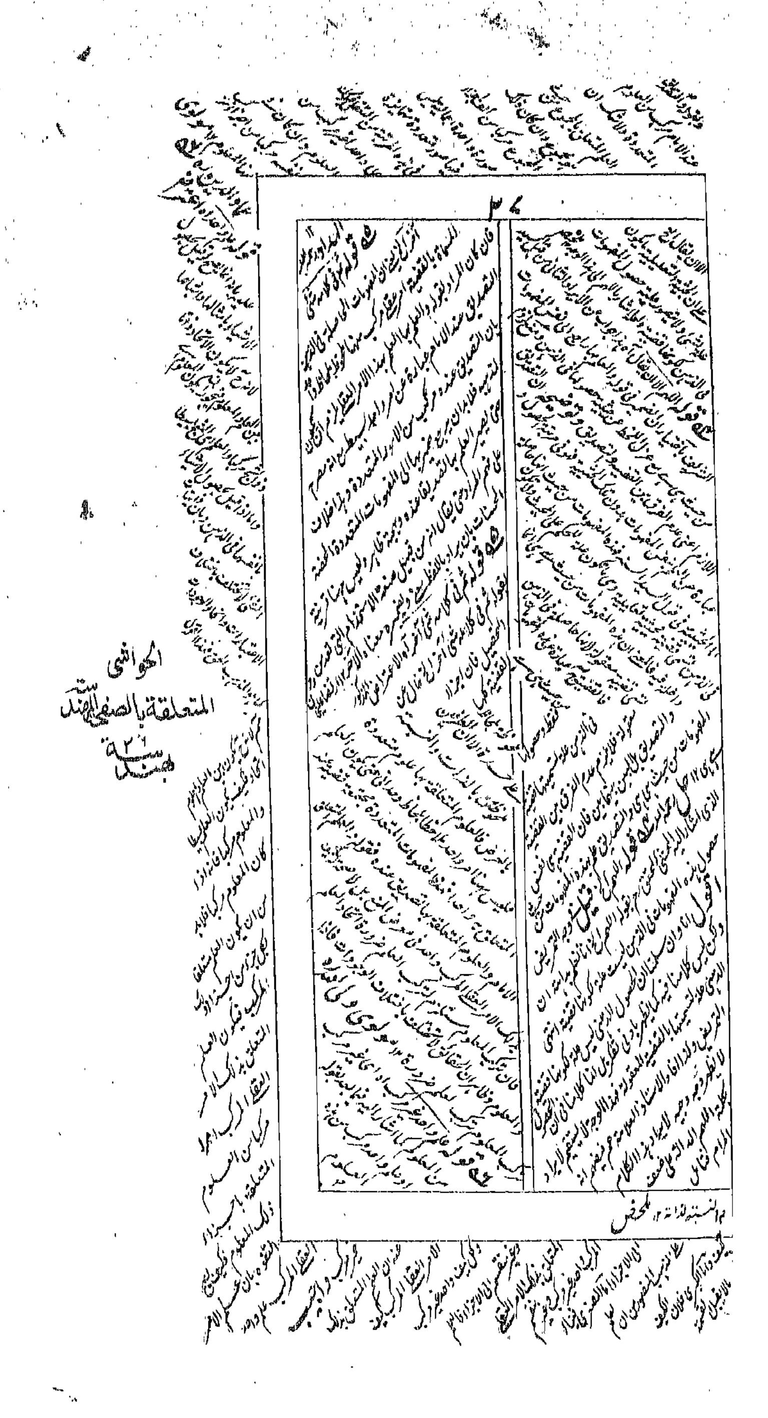
تتمة

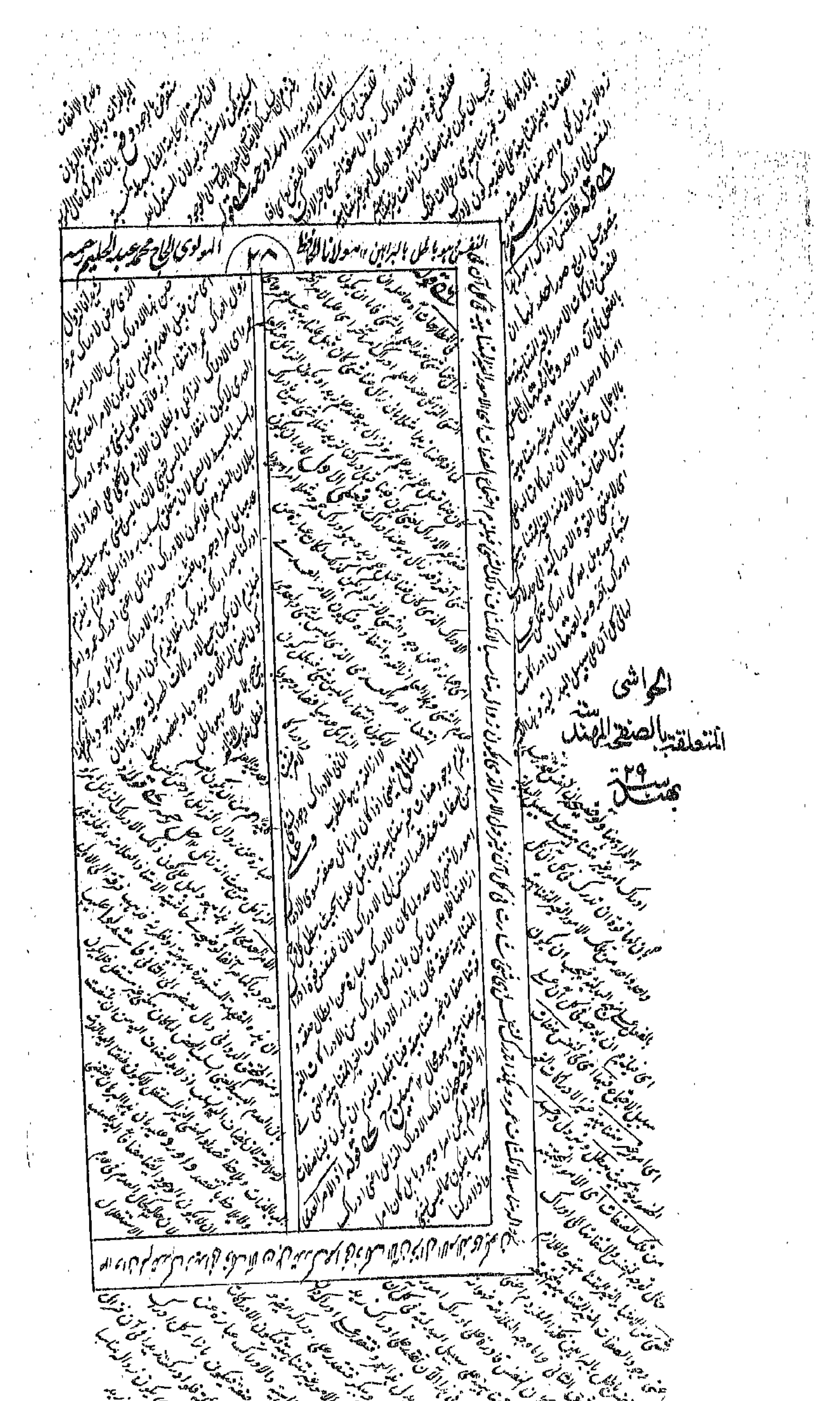
الدليل على كون العلم حصوليا


٢٥
الحواشي
المتعلقة بالصفحة

فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة
اولا وقوعها ليس كما ينبغي فتامل

قوله الا ان ما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن ليست بقضية بل علم بها مع انه ان اراد ان العلم
بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تصديق فالامر
ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حصولي والتصديق
علم حضوري وان اراد ان العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق
فعلى تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق
اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا هو الحيثية التعليلية
دون التقييدية ثم في كلامه شيء اخر هو ان المراد بالمفهومات
في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى
قضية هو الاشياء العقلية المركب منها وفي قوله العلم بها يسمى تصديقا
نفس تلك المفهومات المتحدة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي
المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات من حيث
انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب من هذه العلوم
والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط منه




الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة

المولوي الحاج محمد عبد الحليم

والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة وانا العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورها فينا اذ حالة العلم ان لم يحصل لنا ولا زال عنا امر فاستوى حال العلم وما قبله وهو محال وان الامر فالزائل عند العلم هنا غير الزائل عند العلم بذلك

29

قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة اه فان قلت قد صرح كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول صورة الشئ في العقل تسامحا والمراد منه الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل وهي اعم من ان يكون غير المعلوم وهو في العلم الحصولي او عينه وهو العلم الحضوري قلت بين ان الصورة الحاصلة من الشئ حكاية عن ذلك الشئ ومثال اتحاد الحكاية مع المحكي عنه محال والتغاير الاعتباري لا ينفع ههنا فتدبر فان الحق احق بالاتباع

قوله ان زال امر اه في المطارحات ان ادراكنا شئ فاما ان يكون في ادراك الشئ اه ادراك امر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امر او وجودا اذ لا امر العدمي لا يكون نفس ما ليس بشئ وعلى الثاني فللنفس ادراك امور لا ينتهي الى حد

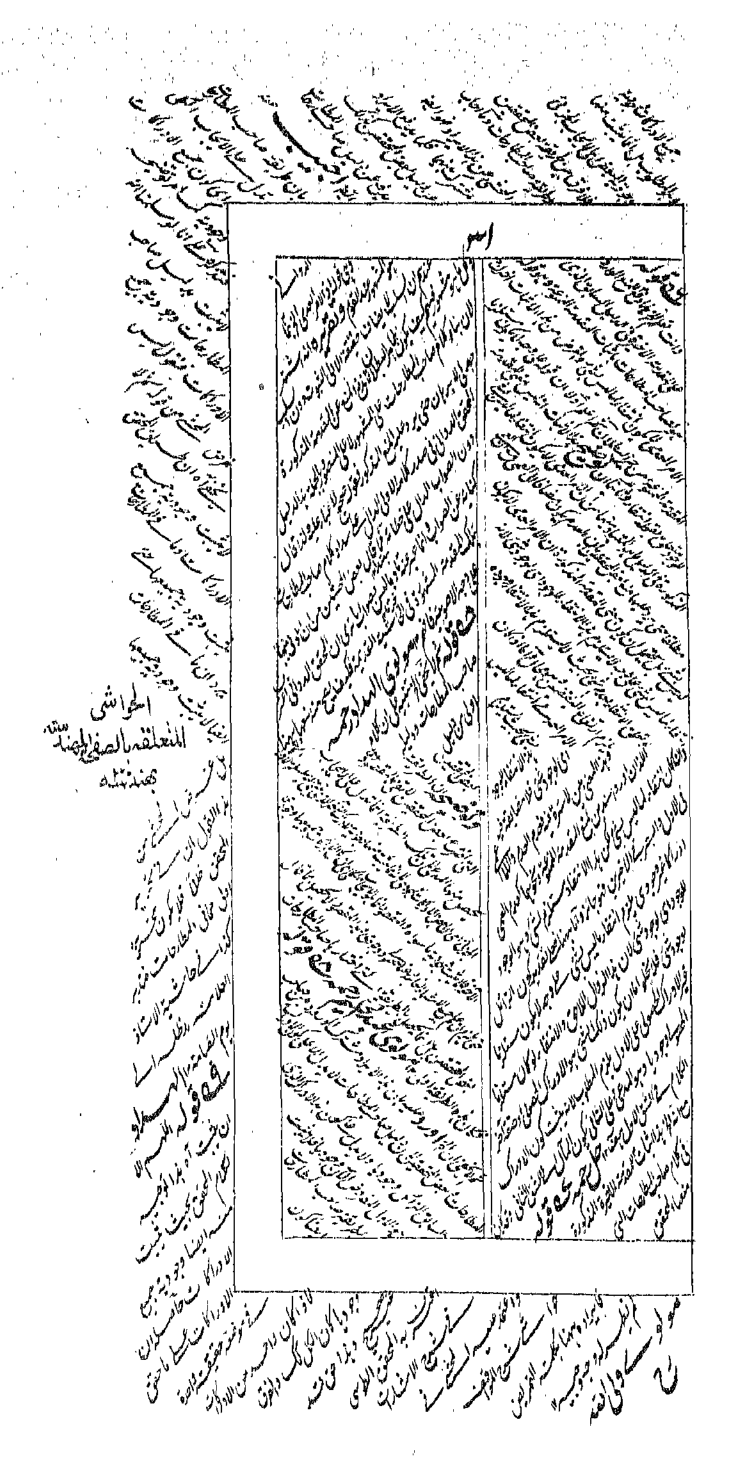
قوله لان التغاير المعتبر في العلم الحضوري في معلومه هو التغاير المتاخر عن صدقهما على ما عرفت فالمفروض من الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل هو التغاير المتقدم على الصدق كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ١٢ منه

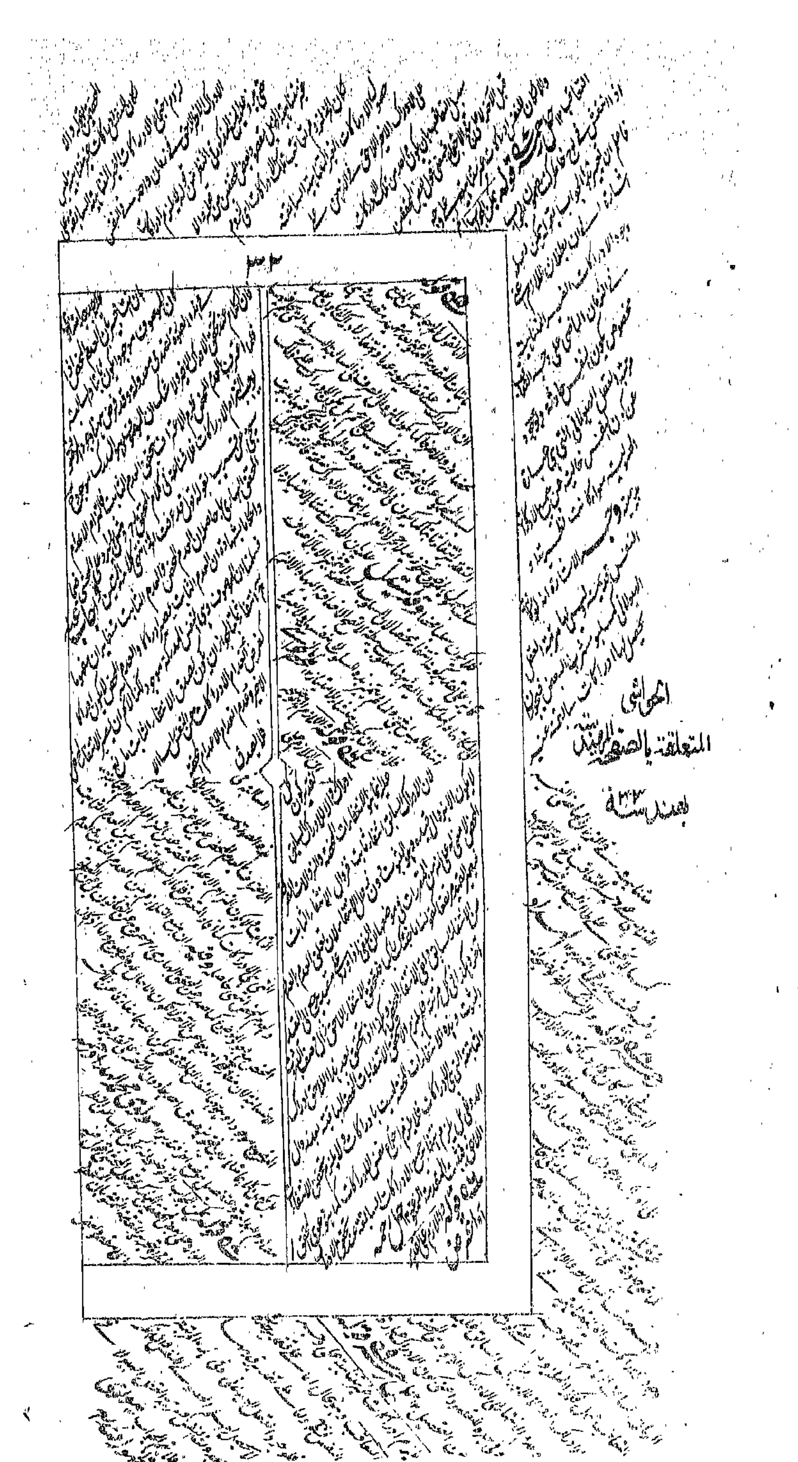
العلم حصول الشئ لا زوال الشئ في حالة

فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس
الى ادراك شئ آخر قال بعض المحققين الاولى في الشق الاول ان يقال
فتنتهي الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون
كل منها انتفاء ادراك آخر حاصل قبله

وهو مولانا جلال الدين الدواني اورده في شرح هياكل النور ومنه
قد نقل عنه في وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوع بل ظاهرة
البطلان على ان في هذا الطرد قانونا لا يخفى دقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق
تحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يكون مستلزما
لوجود ذلك بل لا سترة فيه فعدم العدم واللاعمى ونحوهما وان كان انتفاء لما ليس بشئ
لكنه مستلزم لشئ مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت فظاهر ان ذلك
ليس بظاهر البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي اخترعها لا تفي بالمقصود لانها تدل على الانتهاء
الى وجودية بعض الادراكات والمقصود الاثبات الكلي اي وجودية جميعها اللهم الا
ان يثبت توافق الادراكات في الوجودية والعدمية فهمه رحمه الله

في حالة العلم
حصول شئ لا
بزوال شئ





قوله فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ان يكون ادراكات غير متناهية
بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير كل ادراك زوال
للادراك السابق عليه فيكون جميع تلك الادراكات منتفيا فالاولى
في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق
الادراك اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليست الا اعدام الادراكات
فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفيا لانا نقول الادراك
على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء محضا بل يكون انتفاء ثابتا ضرورة
ان الادراك صفة قائمة بالمدرك وان اللازم على تقدير كون كل ادراك
زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة لا
الانتفاءات الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة هذا
ويمكن الجواب عنه بان المقصود ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية
بل لزوم تعاقبها ولا شك انه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا للادراك
السابق عليه يلزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب

اذ زوال الشئ ليس لاعدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ثم قال هذا المحقق

ان كان لادراك انتفاء لادراك اخر حاصل قبله كالادراك الذي بعقبه

ان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق

عليه بمرتبتين الذي كان هذا الادراك انتفاء له وانتفاء لانتفاء الشئ

يستلزم تحقق ذلك الشئ فيتحقق الادراك المنتفي فيستلزم

الادراك الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم

كل ادراك للادراك السابق عليه بالمراتب الشفع الطي

الواقع في المراتب الوتر متلا مما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه

حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية لان الادراكات

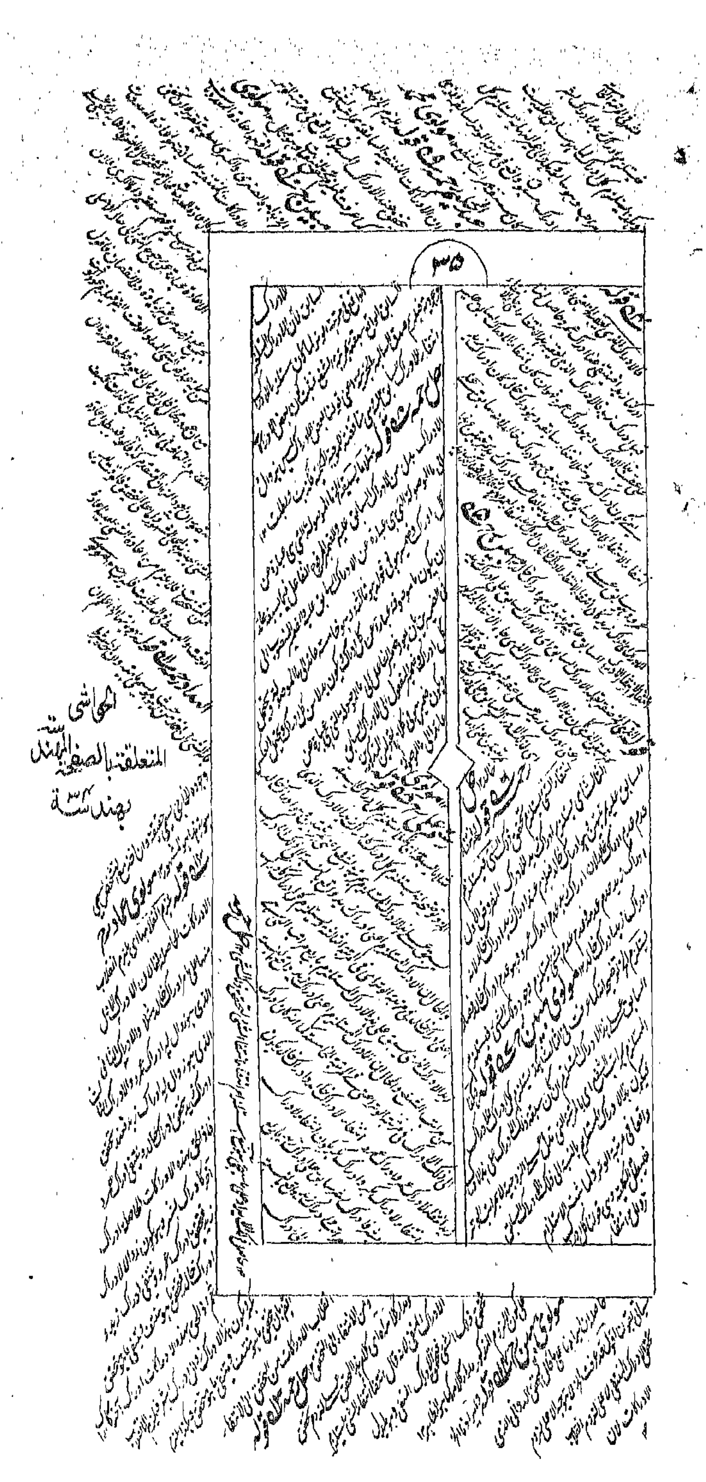
انتفت هو بانها اولا وهو محال اذ هو اعادة المعدوم بعينها وفيهم ضيا انه

على هذا التقدير اذا لحق بذلك الادراك ادراك اخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف

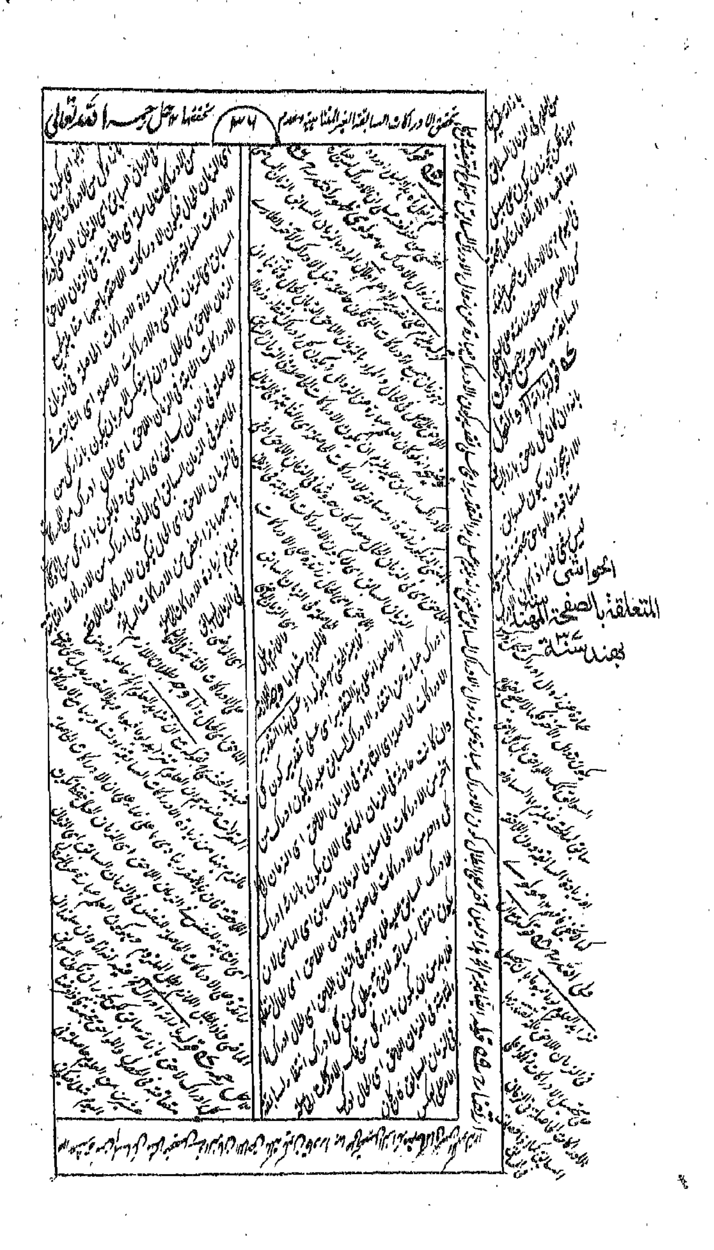
وينتفي ما هو متحقق ثم اذا لحق بذلك الادراك ادراك اخر يلزم انقلابها كذلك

ومدار كلامه على لزوم تحقق الادراكات المنتفية وايرادنا على ما بيننا انما يتوجه عليه ١٢ منه

الدليل على ابطال كون العلم زوالا



الحواشي
المتعلقة بالصفحة المذكورة
بهذه السمة ٣٨



الحواشي المتعلقة بالصفحة المهملة

ومما يسبقه باربع مراتب هو خامسه وهكذا **اقول** قد عرفت

ان الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق

السلب البسيط بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي

لان الادراك صفة قائمة بالمدرك والسلب البسيط ليس صفة

لشيء والانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء على هذا التقدير ادراك

فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء الانتفاء الثابت للشيء ولا

شك انه حينئذ لا يستلزم تحقق الشيء بل هو اعم من تحقق

الشيء ومحض انتفائه لانه حينئذ يكون في قوة السالبة المعدولة

والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة

ثم **اقول** يلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه

يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدا ومساويا للادراكات

الحاصلة في الزمان اللاحق اذ على هذا التقدير ليس ادراك من الادراكات

الحاصلة في الزمان اللاحق الا بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في

الزمان السابق مع ان تزائدها لعلوم يوما فيوما يدل على خلافه وايضا يلزم

الدليل على ان العلم حصولي لا زوالي

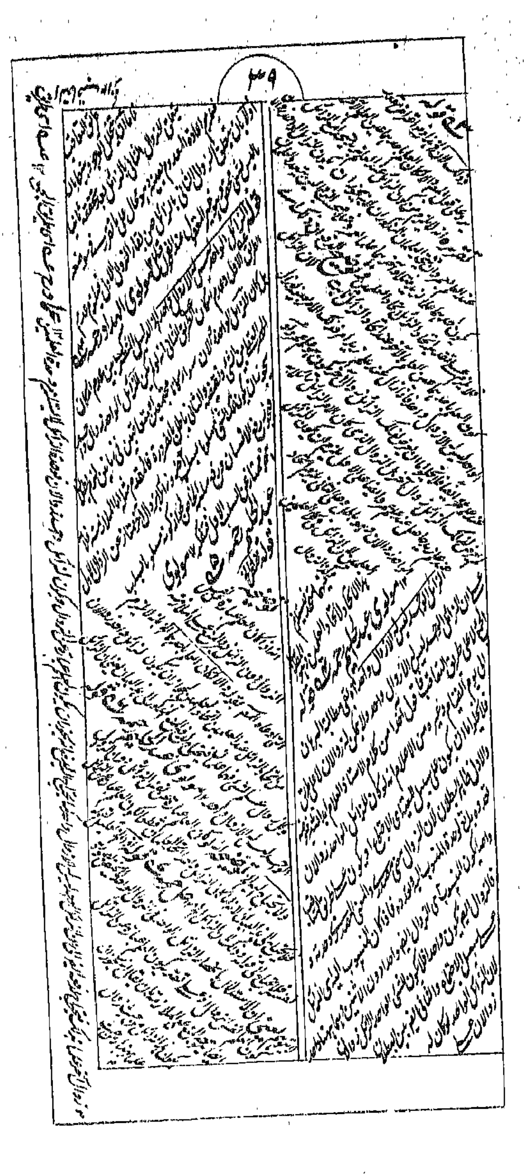
والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالآخر

٣٨

على هذا التقدير اجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات
غير متناهية كما ذكره في الشق الثاني وكان الادراك ولا لصفة هو
ادراك آخر يلزم ان يتحقق فينا صفات غير متناهية هي ادراكات
غير متناهية ولما كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم
ان لا يتحقق شيء منها ولم المصنف لم يرد بالشيء الزائل الذي الا ادراكات
وصفة غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان الامور الغير
المتناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية تلزم على تقدير
ان يكون الادراك زوالا لامر سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة
قوله والا لكان العلم اه وذلك لان الزائل الواحد ليس
له الا زوال واحد

لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال فلا
يحتاج اليه في صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير يقال
الزائل الواحد له زوالان فالعلم بذلك هو الزائل بزوال و
العلم بهذا هو ذلك الزائل بعينه بزوال آخر ١٢ منه رحمه الله تعالى

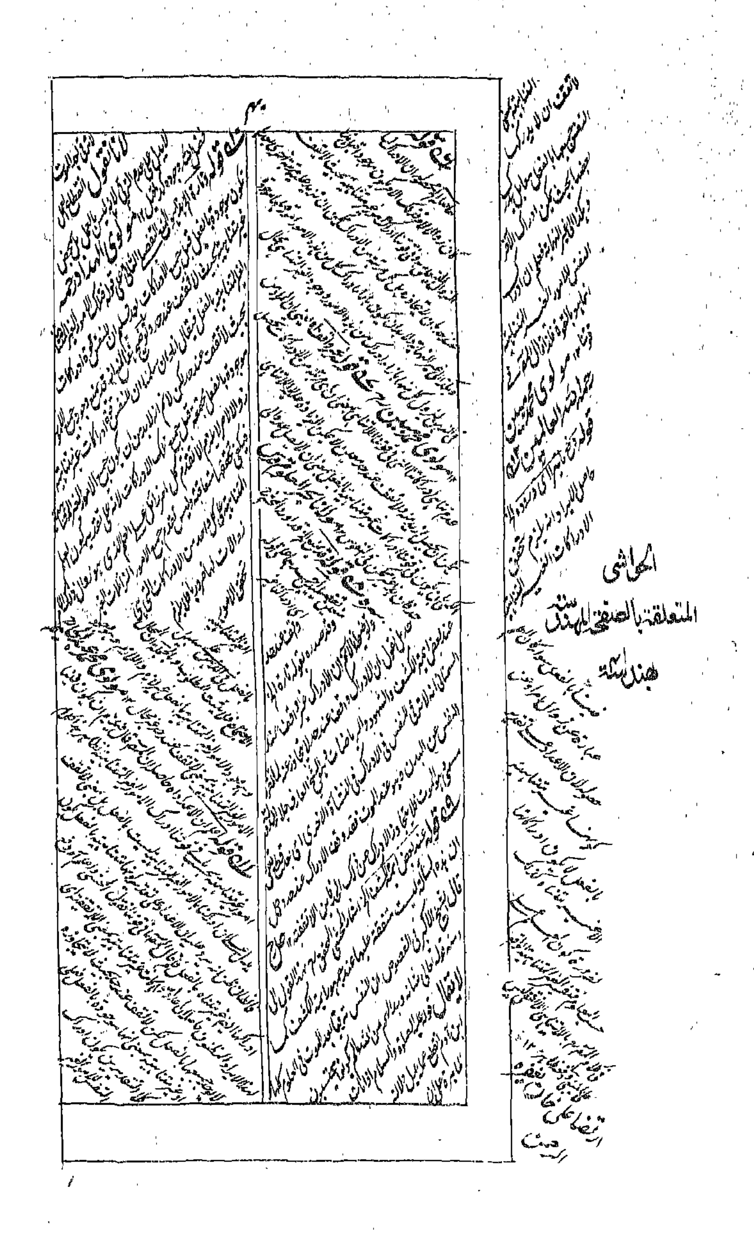
الدليل على ان العلم حصول لا زوال



الحواشي

المتعلقة بالصفحة [illegible]

٣٨ [illegible]


الحواشي
المتعلقة بالصفحة

فيلزم ان يكون فيما هو غير متناه بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المرتبة

اقول وايضا العلم بعد الايجاب مع العلم بذلك قبله وثلثها اشتهر ان النفس

في آن واحد لا تتوجه الى شيئين فلو كان الزائل عند العلم بها عين الزائل عند

العلم بذلك يلزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه عين الاعدام الاول ولا يستوي

حال العلم وما قبله قوله فيلزم ان يكون له ما حاصله ان الادراك لما

كان زوال امر فذلك الامر الزائل يكون قبله متحققا وما كان في قوتنا

ادراك الامور الغير المتناهية اي ادراكنا غير واقف عند حد فتلك الامور

الغير المتناهية تكون موجودة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات ووقفة

منتظرة كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر عند بعضهم انه انكشف

الشهود لا يترقى النفس في النشأة الآخرة وتارة وجود الامور الغير المتناهية

بالفعل لان اللازم هو تقدم كل امر زائل على الادراك الذي هو زوال

ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات

حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل قوله كالاشكال والاعداد

المرتبة اه اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية

القصد في ... على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه

تتمة الدليل على ابطال كون العلم زوالا

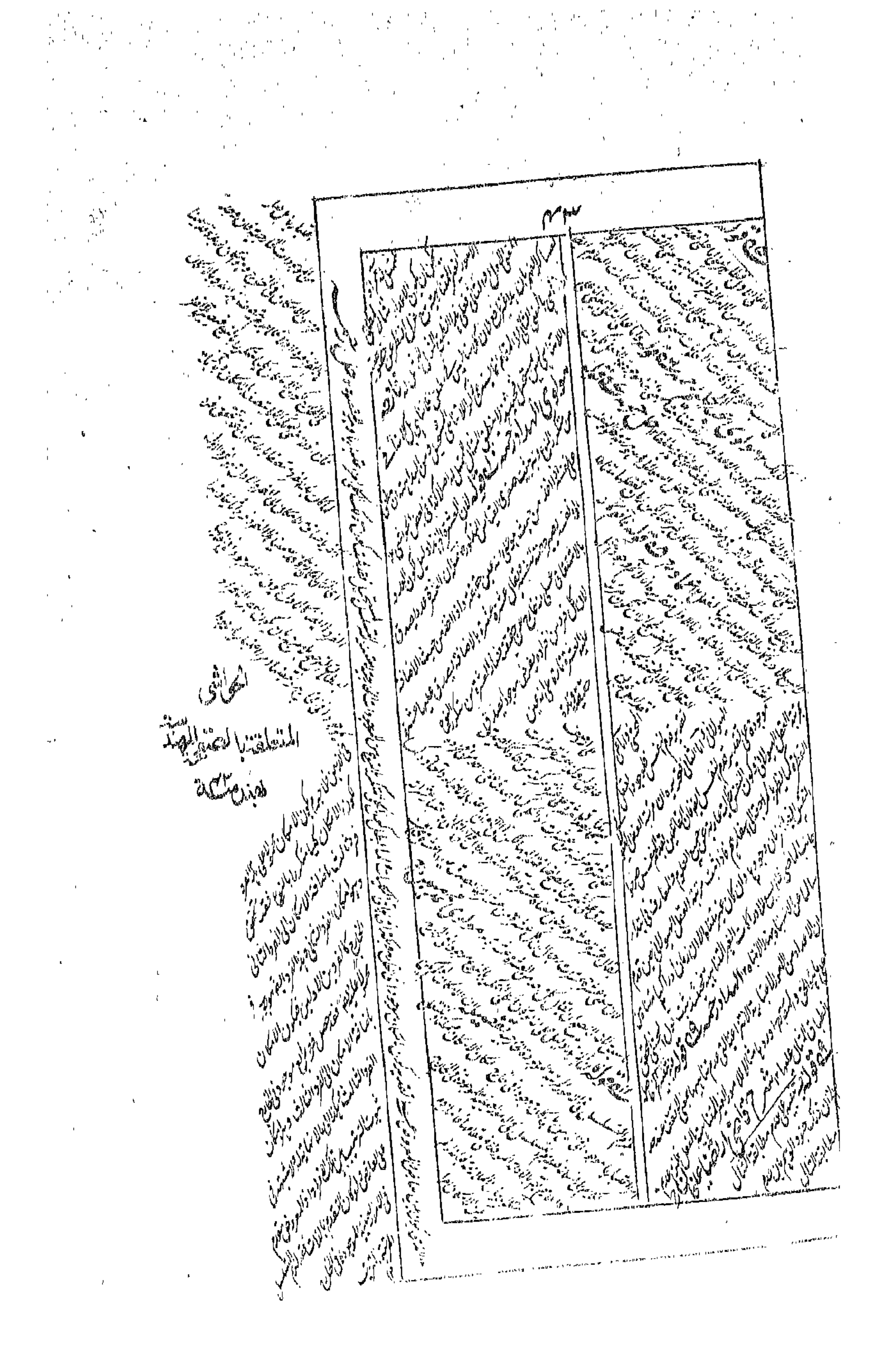
بمعنى انها غير واقفة عند حد او من الامور الغير المتناهية بمعنى انها موجودة
بالفعل يكون ادراك النفس لها غير متناه بمعنى لا تقف عند حد

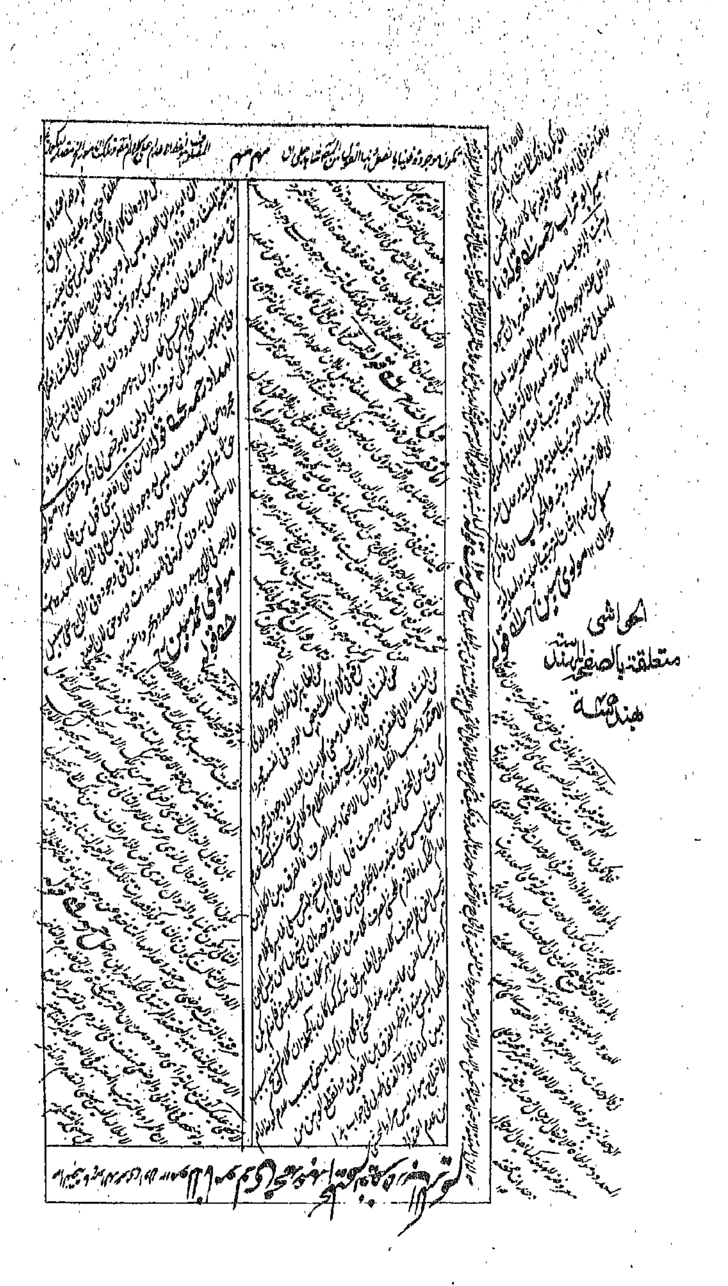
التحقيق ان الاعداد ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدم
تناهيها بالمعنى الاول وان كانت من الامور العينية الموجودة فعدم
تناهيها بالمعنى الثاني والحق هو الاول لان العدد من الامور التي يتكرر نوعها

اما على الاول فظاهر واما على الثاني فعلى تقدير حدوث النفس ايضا
وعلى تقدير قدمها فلما تقرر في موضعه من تجرد العقل الهيولاني فافهم ١٢ منه

فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال للممثل له ١٢ منه لان العشرة مثلا يصدق
على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات ١٢ منه ضابطة ذكرها صاحب
التلويحات هو ان كل ما يتكرر نوعه اي يكون اي فرد فرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه
تارة تماما حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق
يلزم ان يكون امرا اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء
والموصوفية واللزوم والتعيين والوحدة والامكان ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان
موجودا لكان ممكنا ولننقل الكلام الى امكانه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة ١٢ منه

التحقيق
ان العدد من الامور
الاعتبارية


الحواشي
المتعلقة بالصفحة المسودة
هذه ٣٣


الحواشي
متعلقة بالصفحة

وتلك الامور الحاصلة فيها مترتبة من وجوه مثلا انه لما كان العشرة الا الاكثر مثلا مستلزما للعدم الاقل فيكون عدم الاول مستلزما لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد في الاثنين علة لعدمها كان متقدما بالفصل

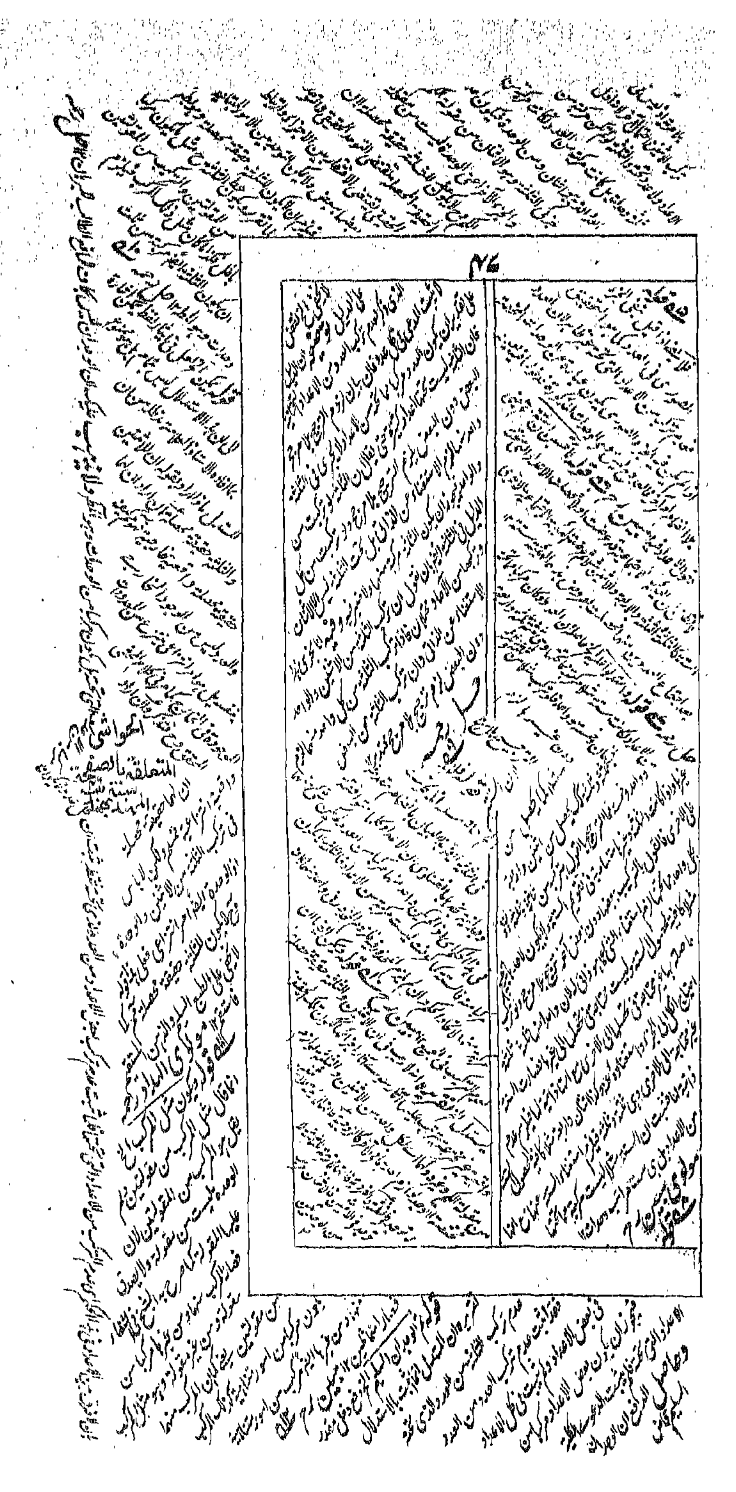
ولانه مركب من الآحاد وليست قوله مركب من الوحدات اكابهم مولانا عبارتهم كيف والعدد محمول على المعدود بالمواطاة والوحدة محمولة عليه بالاشتقاق والواحد محمول عليه والواحد ليس موجودا في الخارج فكذا العدد المركب منه والكلام الواقع من الشيخ في الهيات الشفاء ليس على ظاهره حيث قال العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء واما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق قوله وتلك الامور اي اجزائه تلك الامور بحسب ترتبها من حيث الا المتاخرة قوله لانه لما كان اه لا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي كما بين العلل والمعلولات وبالتقدم والتاخر الوضعي كما بين الاجسام والمقادير كذلك يحصل باللازمية والملزومية وانما يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية بان الاقل عدم الاكثر فوجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة لعدم المعلول

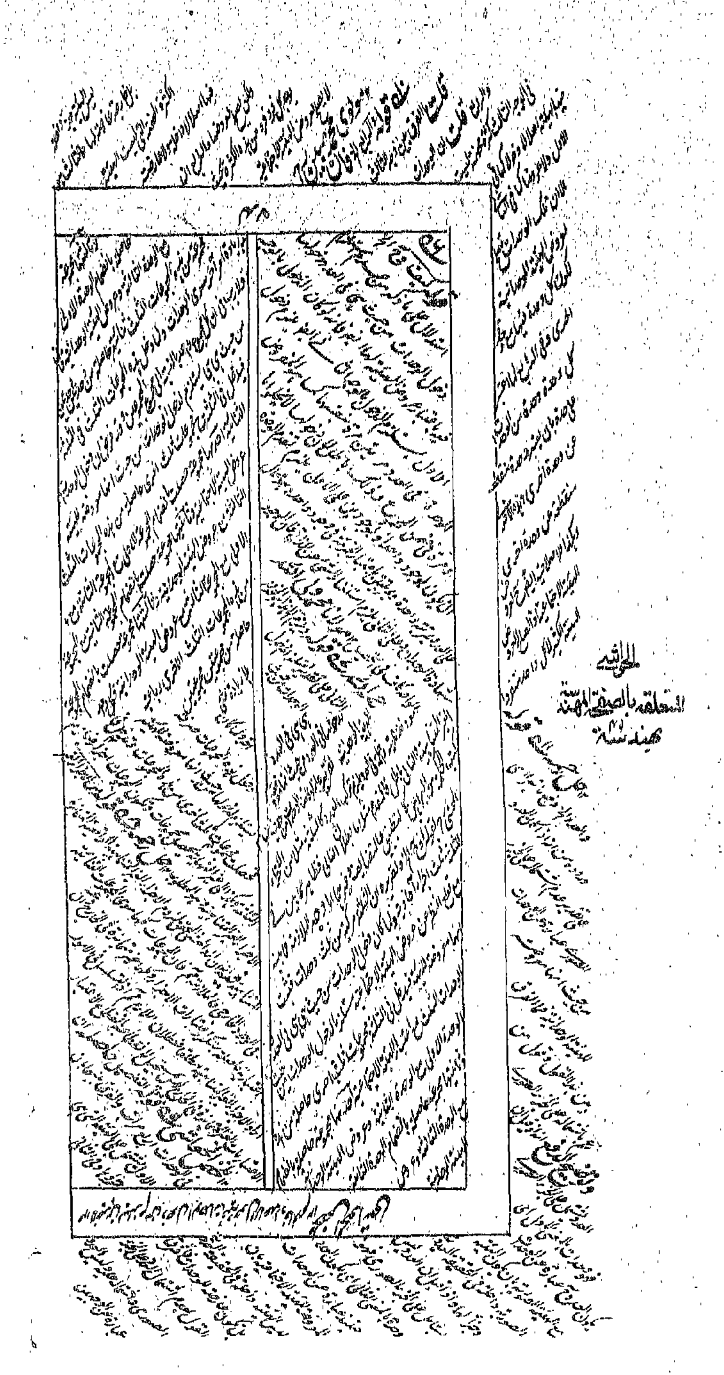
سواء اعتبر فيها الجزء الصوري او لا كما لا يخفى ١٢ يعني كلامه في الوجود النفس الامري لا الخارجي ١٢ منه كما يشهد به قوله فعدمات الآحاد ١٢ منه

تتمة

فعدم الاقل علة لعدم الاكثر بوجهين الاول ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته
كما نقله في موضعه كل بعض المحققين هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري
ظاهر لا سترة فيه واما مع القول بنفي الجزء الصوري فيه فلان العدد حينئذ محض
الوحدات بلا انضمام امر آخر فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه

قال ارسطو لا تحسبن ان ستة ثلاثة ثلاثة بل هي ستة مرة واحدة وا ستة لو اعلمه
بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحد لزم
الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقومها
فيستغنى به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا يثبت تم مقدمته وجملته
وهو انه لا فرق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلثة لها حقيقة
محصلة ولوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كان مركبا من العدد يكون
مركبا من العدد الذي هو الاثنان مع الوحدة وحينئذ لا يكون لها حقيقة محصلة ويكون
مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات ثم الوجدان السليم يحكم بعدم
التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته





اقول وبالله التوفيق العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد
حقيقة محصلة وشيء مركب والوحدات بلا هيئة ليست كذلك
ودخولها في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية كما يشهد به
الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف وحينئذ يلزم دخول الوحدة في
العدد مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع ويلزم تركب العدد كالثلثة
مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ حينئذ يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من
الوحدات الثلثة جزءا وكذا المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات الثلثة

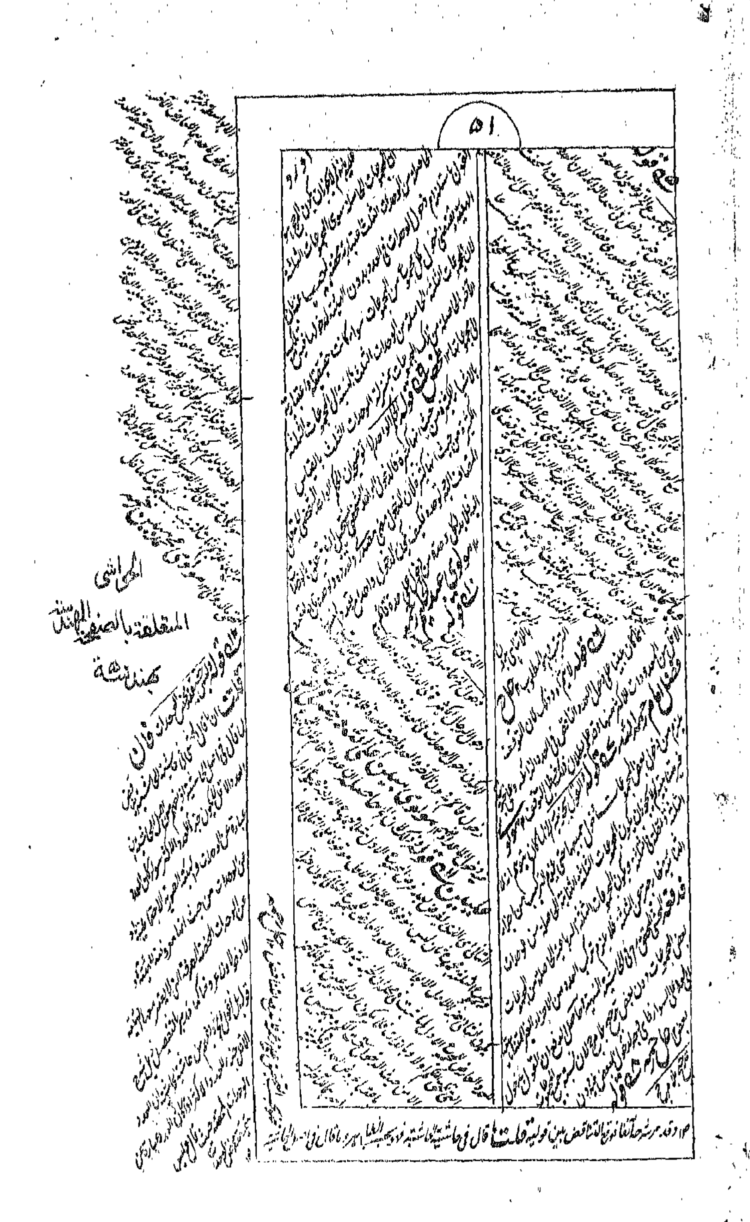
التفصيل ههنا ان الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان تكون
تلك الهيئة جزءا لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان تكون تلك الهيئة
داخلة فيها او الثالث الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها
والرابع كل واحد منها والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري هو الوحدات بالوجه الاول وعلى
تقدير عدم اشتماله عليه هو الوحدات بالوجه الثاني ١٢ منه اي من [illegible] الاستاذ ١٢ منه

قوله على
قول المحقق ان العدد
محض الوحدات

وهكذا اذا تصورنا الثلثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين بل نقول على تقدير كون العدد محض الوحدات ايضا لا يلزم تركبه من الاعداد لان دخول الوحدات في الستة مثلا يرجع الى دخول كل وحدة وحدة فيها كما يلوح بالتامل الصادق والفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات بدون الهيئة الوحدانية مما لا يخفى على [illegible] وبما حققنا ظهر لك ان ما قال هذا المحقق في بيان لا مور الغير المتناهية مطلقا مرتبة بان مجموع الامور الغير المتناهية متوقف على هذا المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد اخر وهكذا الا يتم سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه

رد آخر على القول بان العدد محض الوحدات

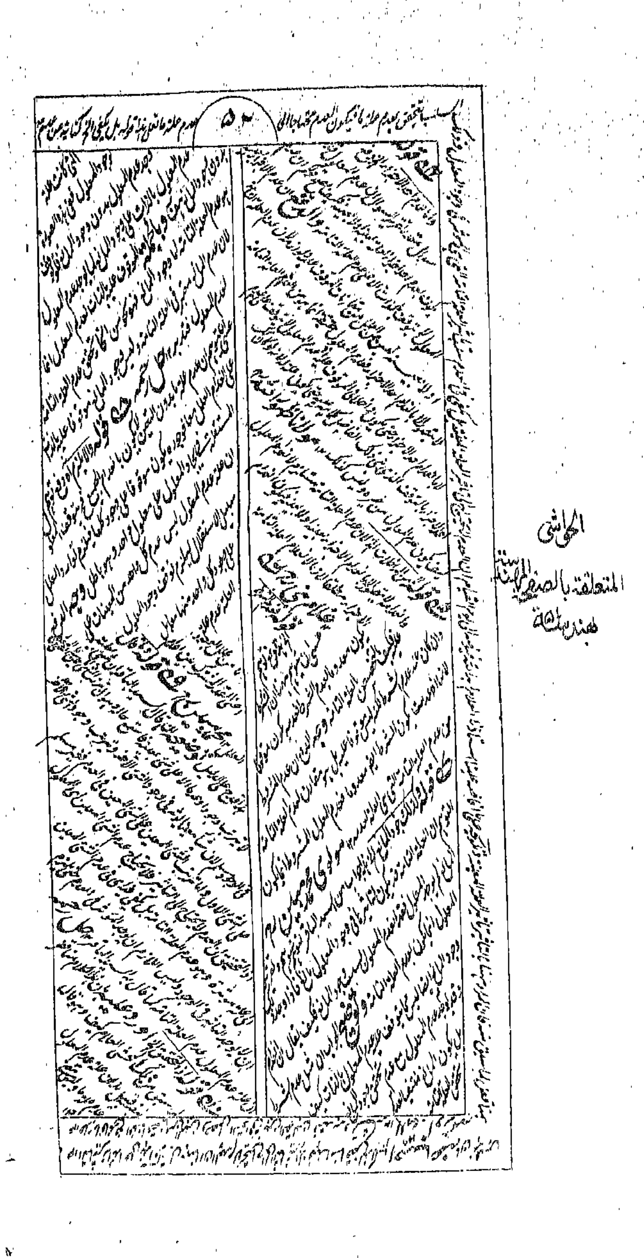
والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح لا يخفى على المتامل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان حمل الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس حمولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول هو قائم به وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزأ له الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الكلية والجزئية من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون العدد جزأ العدد لان حقيقته وحدات [illegible] اما بعروضها لها وبدخولها فيها على اختلاف القولين ليس حقيقته محض الوحدات فتدبر ١٢



الحواشي

المتعلقة بالصفحة

منه



الحواشي

المتعلقة بالصفحة السابقة

هذه ٥٥

نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثانى وذلك المجموع للمجموع الثالث وهكذا

لكان صحيحا لانه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا تحقق كل واحد واحد من

احاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة

هذا والوجه الثانى ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة بل عدم

علة ما واما عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول قال بعض الافاضل ان عدم

المعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة فمتى كان شيء بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء بعينه

واما عدم كل احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى سبيل انه منحصر فيها غير مفارق لا انه يتوقف عليه

وليس من لوازمه لا من الاختلاف فعدم الشرط ليس يتوقف عليه عدم المشروط بل هو مقارن لعدم

العلة التامة الذى هو العلة للعدم وكذلك وجود المانع ليس يتوقف عليه عدم

المعلول بل ربما ينتفى المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة

ولهذا نقول استلزام العدد الاكثر للعدد الاقل كما قال المصنف رحمه الله وعلى ما يلزم منه

النقض او العلل معا توارد العلل المستقلة على معلول واحد وهو غير باق بالشهود

بما قال الداماد منوع وما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء بعينه فى الوجود

مسلم واما فى العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفى فيه سلب التاثير فى الوجود

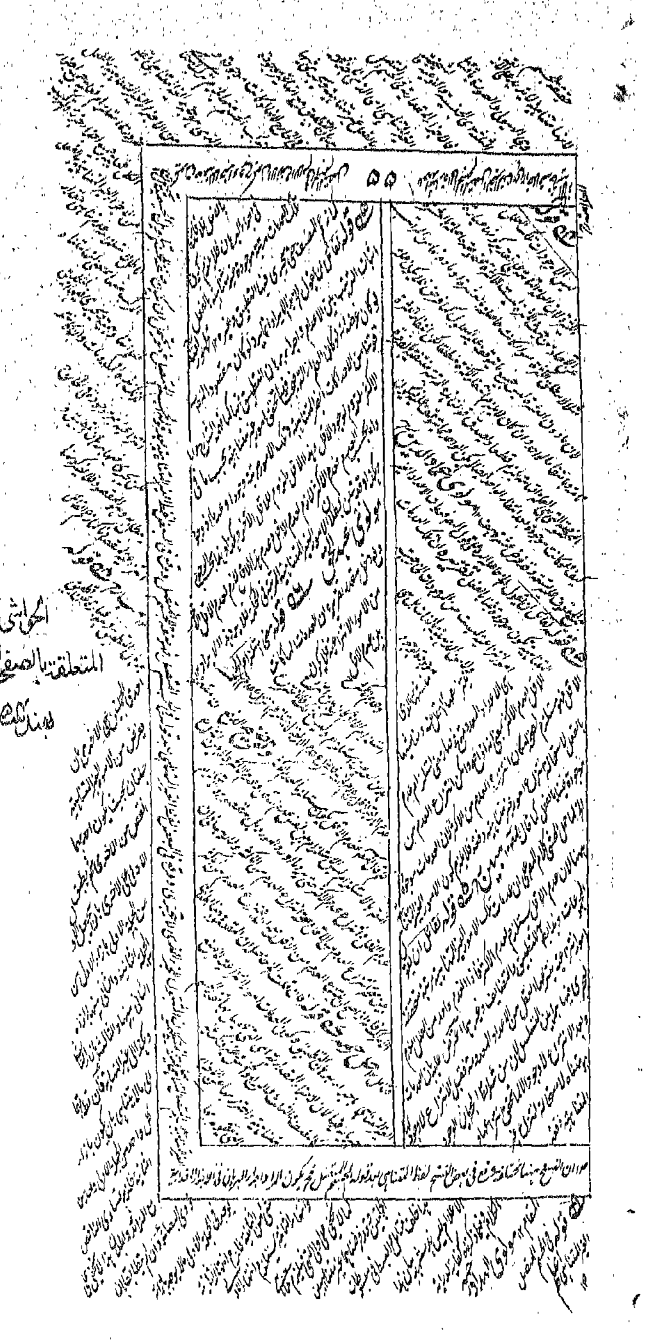
فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا

اقول العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها
لا بمعنى المركب منها المتغاير لها والا لزم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها
لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم
ان يكون هي جزء لتلك الجملة التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعلول يتوقف
على العلة التامة بتوقفات كثيرة وبصدق العلة التامة عليها بوصف الكثرة فعدمات
العلة التامة ليس الا عدمات احاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات
تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد
منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمها كلها وظاهر ان الامر ليس كذلك
اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة قوله فعدمات
الاعداد لقائل ان يقول تلك العدمات امور انتزاعية ينتزعها العقل
من الاعداد المعدومة ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر استلزام صحة
انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم من الاكثر فلا يكون تلك العدمات موجودة
غير متناهية بالفعل فان قلت المقصود اجراء برهان التطبيق في تلك العدمات وكونها امور
انتزاعية لا يمنع ذلك لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي

تتمة لابطال كون العلم

ازالة

مولوي محمد معين



يجري فيها برهان التطبيق مع انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج ولامتناع

تركب الجسم المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل

اي بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدومة في الخارج واما موجودة

متعددة واما موجودة بوجود واحد والاول باطل لان تلك الاجزاء ربما تقع موضوعا للقضايا

الخارجية كما اذا سخن بعض المتصل وتبرد بعض اخر في الخارج فيقال هذا البعض حار وذلك

بارد وثبوت شيء لشيء في ظرف مستلزم لثبوت المثبت له في ذلك الظرف وكذا الثاني لانه يلزم

تفصيل الاتصال الغير المتناهية بالفعل فلو كانت تلك الاجزاء فيه متعددة يلزم تركيبه من اجزاء غير متناهية

بالفعل فثبت انها موجودة بوجود واحد هو وجود الكل فليس في الخارج الا امتداد واحد من غير ان يكون فيه تعدد وتكثر

العقل يحلل لو هم ينتزع عنه اجزاء ويفرض شيئا دون شيء فيظن ما يتوهم انها متعددة موجودة بوجودات

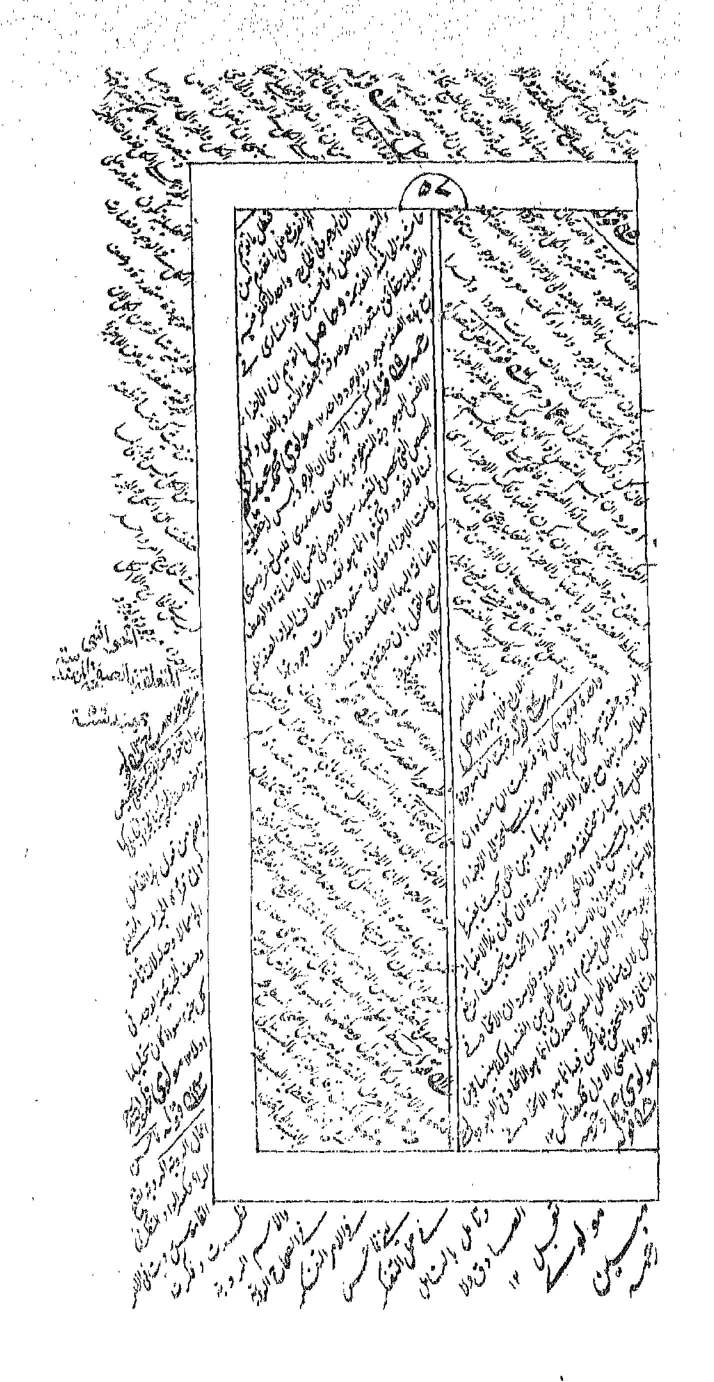
والوجود هو نفس الهوية المنازعة وليس له فرد سوى الحصة المعينة او وصف الاضافات الاعتبار

الحصص الماء والحجر لا يعقل ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة

جسم متصل بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذات الجزء التحليلي متقدم على الكل في الوجود الخارجي بمعنى

ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود يحكم بتقدم الجزء عليه ووصف الجزئية متأخر عن حقيقة ان الكل والجزء في

الخارج موجودان بوجود واحد مع انه موصوف بالجزئية متحقق في كل جزء فاحسن التأمل في الرؤية وكن على بصيرة التفرقة ١٢ منه

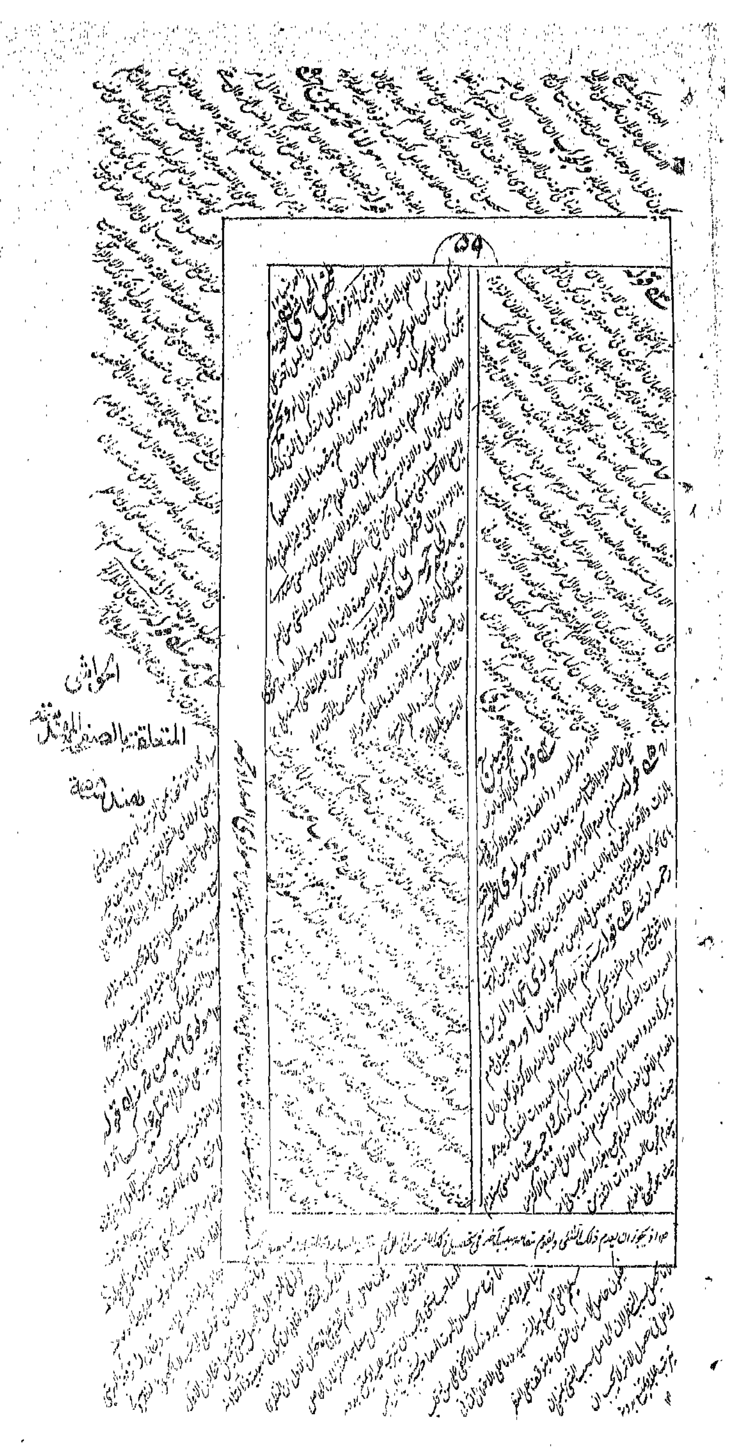


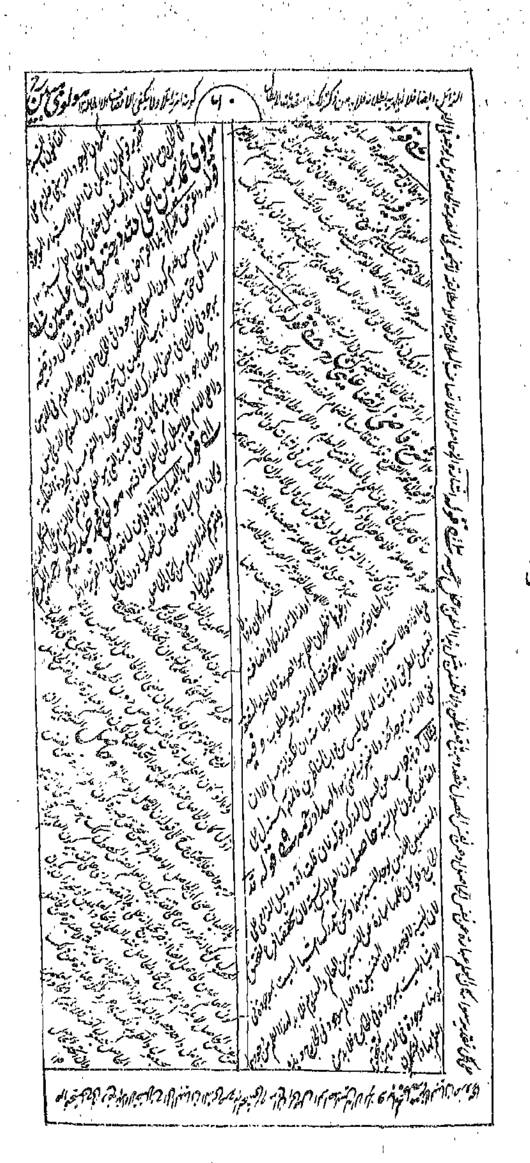
قوله فتبين بطلان هذه في الحكمة فتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة ولان كون العلم تحصيلا لا ازالة من الامور التي نجدها في انفسنا ولا نحتاج فيها الى بيان في الامر الحاصل عند العلم بالحاصل المعلوم من غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الاخر

قلت الاجزاء المقدارية انما يجري فيها برهان التطبيق لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج واما في العدم فمنشأ انتزاعها ليس كذلك ثم لا يخفى عليك ان هذا البيان يجري في اعدام المعدودات ايضا اذ كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات كذلك الاكثر بالعرض مستلزم للاقل بالعرض وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر بالذات كذلك عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر بالعرض فلا يرد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدم فيجوز ان يكون الادراك زوال امر غير العدم قوله فتبين بهذا الخ وايضا تبين ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والازالة لا يتصف بهما فتأمل قوله ولان كون العلم تحصيلا الخ والاستدلال عليه لا ينافي كونه من الوجدانيات اذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل بالنظر

توجيهه ان العلم على تقدير كونه زوال الامر ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل فحاله انه اذا كان حصول صورة ليس نفس التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث انه حاصل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا فكذلك الزائل من حيث انه زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا ١٢ منه والتوقف على النظر غير الحصول به سواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لامتنع لان ما يحصل بالنظر لا يلزم ان يكون مترتبا عليه ممتنعا بدونه فافهم ١٢ منه

دليل آخر على بطلان كون العلم زوالا





الحواشي
المتعلقة بالصفحة ١٦٠ المنتهية
بهذه ٦١

لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه وهو العلم به دون العلم بعدمه

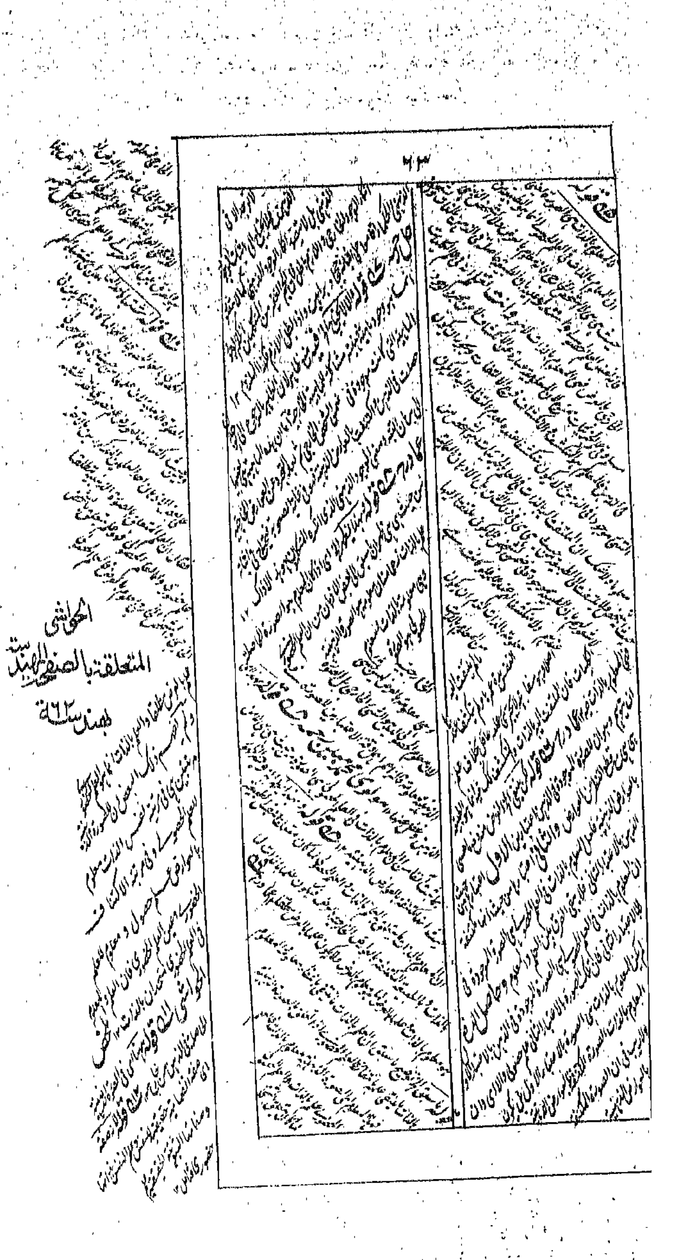
قوله لما سبق اي والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد وحينئذ لو كان الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم تحصيل الحاصل عين التحصيل الاول لما تشهد به النفس في ان واحدا لا يتحد بالشيئين قوله فيلزم ان يكون اه وان قلت يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة كالاضافة بين العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة كما يشهد به الضرورة فيلزم ان يكون لكل معلوم امر مطابق له هذا ولقائل ان يقول نحن لا حاجة الى ما ذكره من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فتدبر وقد يقال العلم ليس نسبة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن نعلم ما ليس بمتحقق في الخارج فلا بد له من تحقق اذ ليس متحققا في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان يتحقق ذلك في بعض المبادي العالية

منه

هذا البيان يقتضي ان يكون العلم عين الحاصل ايضا فهو على ذلك لا يمكن ان يرد هذا النقض بان العلم ليس هو الحاصل بل العلم بذلك لو هذا الحاصل يحصل بالآخر منه اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم تعلق يكون بحصول الشيء ايضا تتصف بهما كما مر بيانه في حاشية الحاشية فلما كان التصف بهما مختصا بالحاصل الزم ذكر المصنف الا ان المقدمات التي ذكرها

وانت خبير بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا لو عدمت في الخارج لا يتغير علمنا بها كما يحكم به البداهة فذلك النحو من التحقق ليس كافيا وبهذا ثبت ما ذهب اليه المحققون ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فتامل

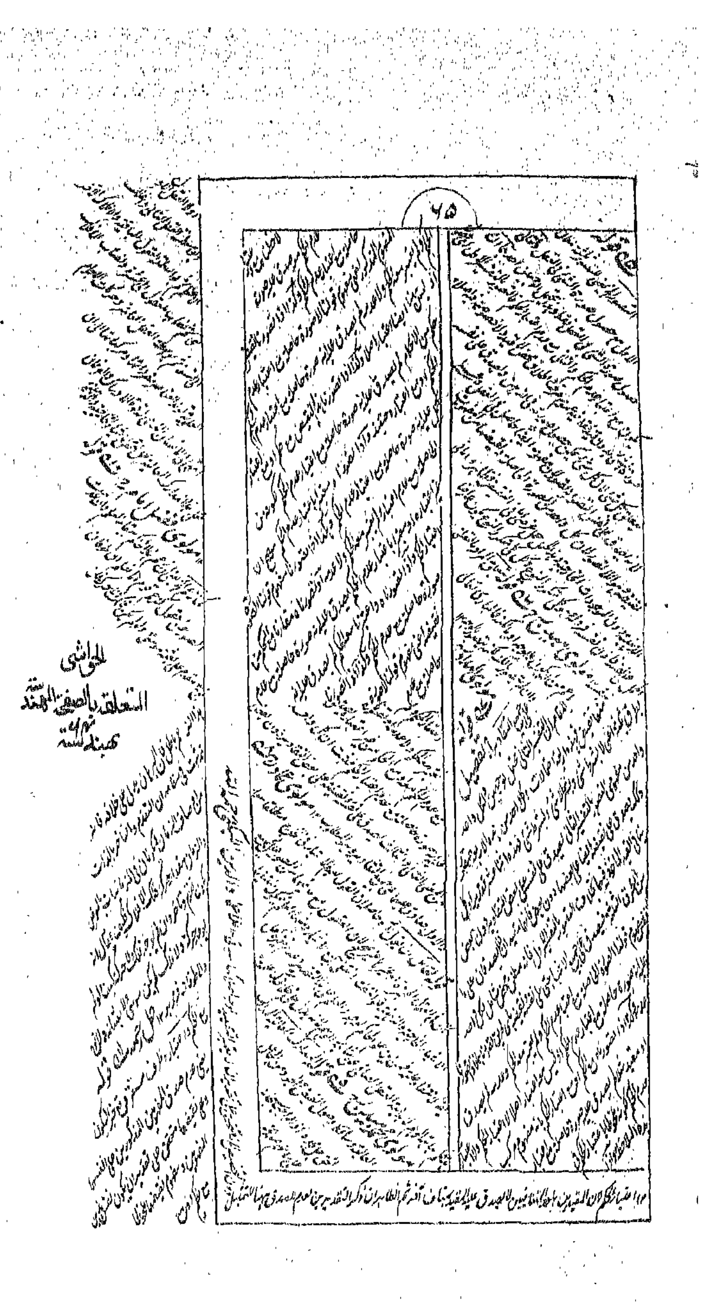
وبيان ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عنده ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء الغائبة عنا لا يزول بزوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي هي لا من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والا لاحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا انظهر ما في البعض لا ذهابهم من ان العلم الحصولي علم بالذات لكون معلومه الصورة الذهنية معلوما بالذات والعلم الحضوري علم بالعرض لكون معلومه اي الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشيء ونشأ غفلتهما عن هذه الدقيقة واشتباها باحد العلمين المتغايرين بالآخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالذات من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهي متعلقة بالذات والثاني من حيث انها معروضة بالعوارض الخارجية معلومة بالعرض وهذا العلم علم حصولي لانه ليس الا بحصول صورة شيء في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو القائم بنا ومبدأ الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري لانه النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه فافهم ١٢



وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ويجب ان يكون هذا العلم اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر او غير مطابق جازما او غير جازم فيشمل جميع التصورات ثم التصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة من اصنافها للنفس واذا تقرر هذا فنقول فسر التصور باموا احدها بانه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى والاعتبار

فان للمناقشة فيه مجالا قوله وذلك هو المراد بحصول الصورة فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة واللامطابقة انما هي متحققة فيها وهذا يدل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة كما حققناه قوله ويجب ان يكون آه وانما لم يعمم العلم بحيث يشمل المتصورات ايضا لان شمول العلم لها ظاهر بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة وشموله للتصديقات المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا لكن اورده بواسطة مقابلتهما قوله فسر التصور آه التصور بالتفسير الاول كان في صرافة العموم فهو بمنزلة الاطلاق حتى يتعلق بكل شيء ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الاخيرين وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه المحققون ولذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير

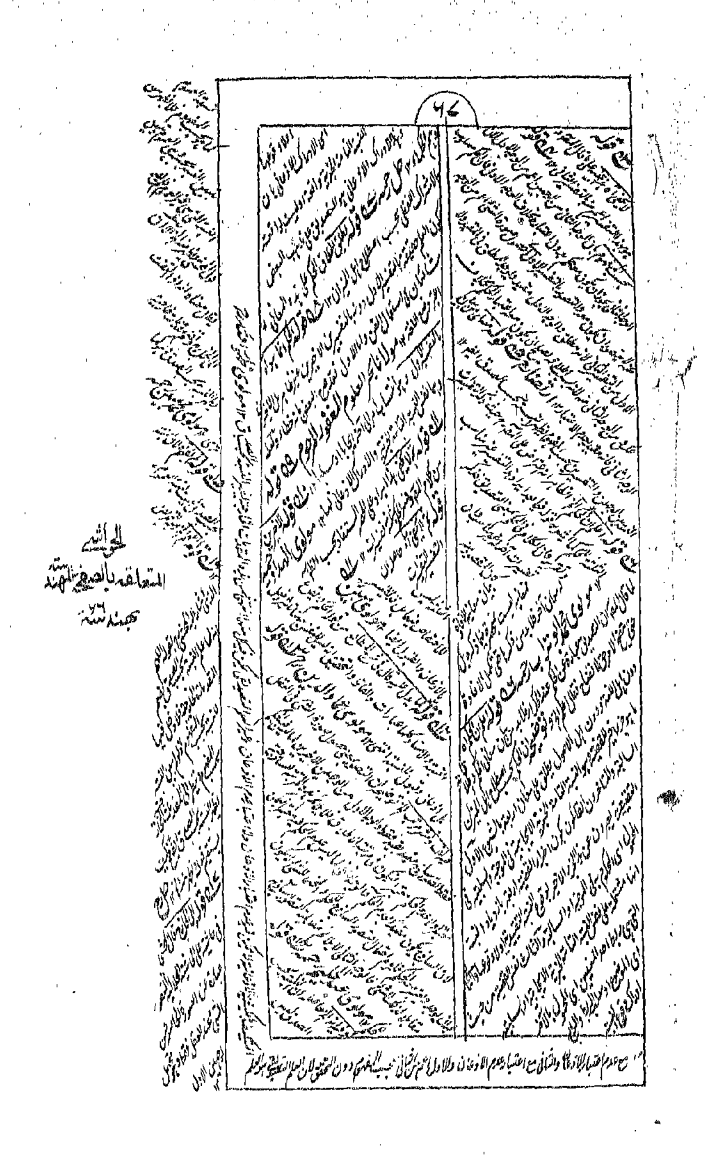
فلقائل ان يقول المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء المعلوم ذهنا وخارجا فابداء الاحتمال بداهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام مثلا معدوم في وقتنا هذا ولو لم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بداهة الوهم ودل البرهان على خلافه ١٢ منه لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية ١٢ منه الصورة الحاصلة من الشيء مع اعتبار عدم الحكم والصورة الحاصلة من الشيء مع عدم اعتبار الحكم منه وعدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضها مع الحكم واعتباره منه



مرادف للعلم وثانيها انه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم واخص منه بالتفسير الاول لانه جاز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق بامور احدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا

قوله مرادف للعلم اي العلم الذي هو مورد القسمة قوله وهو محتمل لوجهين اه هو غير محتمل للوجهين الاخرين اي حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم ومعه وحصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم لعدم ملائمتهما السابق ومقابله الحكم قوله وهو بهذا التفسير اه لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجهين و التفسيرين بحسب المفهوم ويظهر منه بحسب الصدق ايضا قوله احدها بانه عبارة عن الحكم اعلم ان الحكم يطلق على معان اربعة الاول جزء القضية اي وقوع النسبة او لا وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين بالاخر وسلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض قوله وفسر الحكم اه الحكم انما هو بالتفسير الاول على الحقيقة وبالتفسيرين الاخرين على المجاز ثم لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع

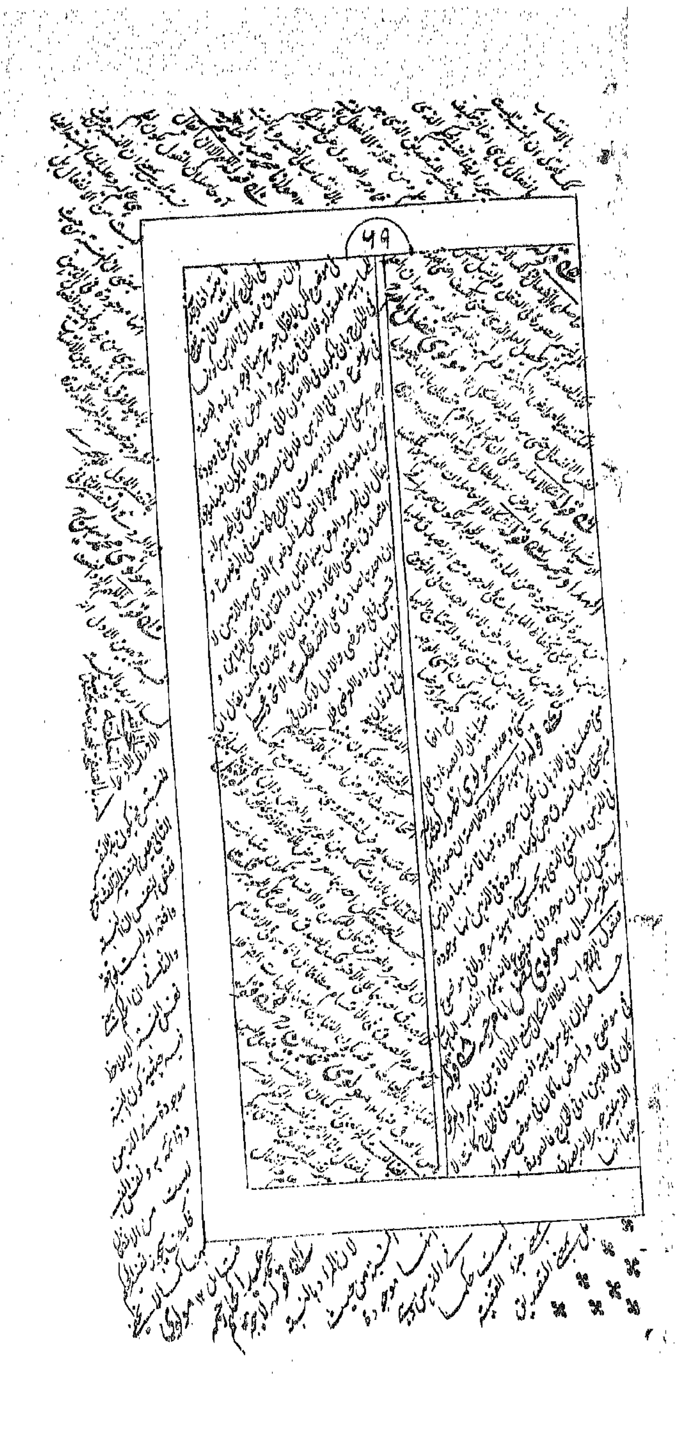
فيه لف ونشر مرتب لتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني ١٢ منه وفيه انه لم يفهم من تبيين النسبة بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ويظهر منه بحسب الصدق ايضا الا ان يقال بان النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج النسبة بحسب الصدق ١٢ منه


٦٧
الحواشي
المتعلقة بالصفحة

وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة لانه لا شك ان الانشاء فعل والعلم انفعال

قوله وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية قوله لان الانشاء الخ لا يخفى ما فيه فافهم قوله والعلم انفعال هذا المذهب المنصوص في العلم انه من مقولة الكيف كما تقرر في موضعه واشكله ان العلم حاصل لا الانفعال يعني بهما اشكالا مشهورا اورده الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه بعين قال لقائل ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه موجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع

لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد هو النسبة من حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ تصير علما وانفعالا وهو من النفسانية لا يتجه ما اورده في الحاشية الاولى ايراد هذا التفسير غير مناسب ١٢ منه



اى ان هذه الماهية معقولة بعين امر موجودة فى الاعيان ان يكون لا فى موضوع واما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث هو هو اى ليس حد الجوهر انه فى العقل لا فى موضوع بل حده انه سواء كان فى العقل او لم يكن فان وجوده فى الاعيان ليس فى موضوع انتهى ولا يخفى عليك ان القول بعروض الصورة الجوهرية ينافى حصر العرض فى المقولات التسع لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات اللهم الا ان يكون مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى الخارج

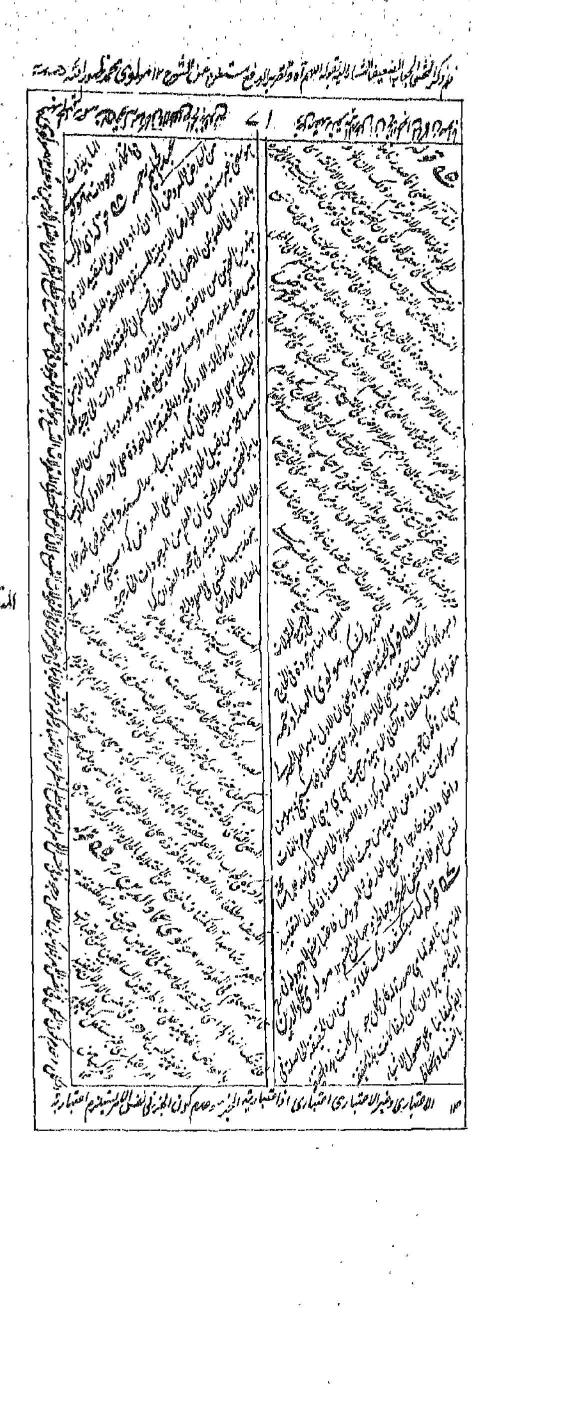
اشارة الى ان هذا الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست موجودة فى الخارج والصواب فى الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى نفس الامر والموجود فيها ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى هى وكل منهما مندرجة فى مقولة الاولى فى مقولة الكيف والثانية فى مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيره كما سينكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث انها ملتفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا اى المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود فى نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام سياتى بعد ذلك لم نورده واوردنا الجواب الغير المرضى واشرنا الى عدم الارتضاء

١٢ منه رحمه الله تعالى

الحواشي

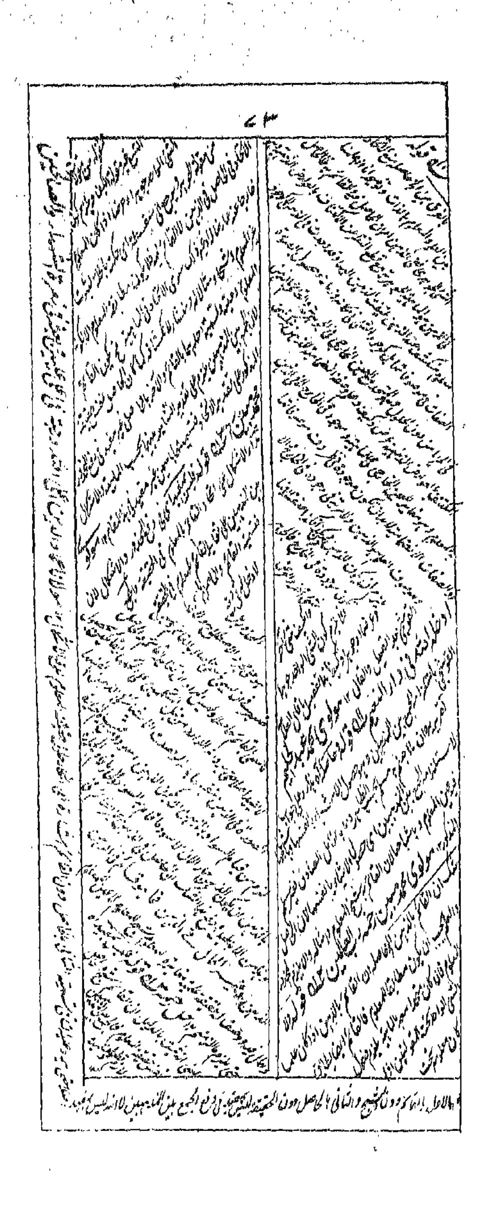
المتعلقة بالصفحة المرقومة

بهذه السمة



وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة مندفع لان الوحدة
ليست من الموجودات الخارجية والنقطة من مقولة الكيف
كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث قال النقطة كيفية
في الخط وهو مثل التربيع لانها حالة للخط المتناهي ثم ههنا
اشكال آخر وهو ان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان يكون
الشيء الواحد جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان وصدقهما على
شيء واحد ممتنع وقد اجاب عن الاشكال بعض المتأخرين
بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر معلوم وحاصل
في الذهن وموجود فيه وما هو عرض وكيف علم وقائم
بالذهن وموجود في الخارج وحاصله كما يظهر بالتامل الصادق

ولا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة
مطابقة للمعلوم فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل و
الا يعود الاشكال ويرجع الى السفسطة لثبوته في الحاصل في الذهن فتعين
الاول فالقائم بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس
حقيقته واما تسمية احدهما بالقائم والآخر بالحاصل فليس
بمفيد كما لا يخفى فتنبه



الحواشي

المقابلة بالصفحة المتقدمة

هندسة

٧٢

ان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم نفسه فهو جمع بين

المذهبين وانت تعلم انه قول بلا دليل وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضي

بامتناع ذلك بان يقال بانا لا نعني بالعلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا شك

ان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب فمنشأ

الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون القائم بالذهن ايضا منشأ الانكشاف

يلزم حصول الحاصل على انه يلزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما تفطنت

فعاد الاشكال واجاب عنهما بعضهم بان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا

وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ولا يخفى

عليك ان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان

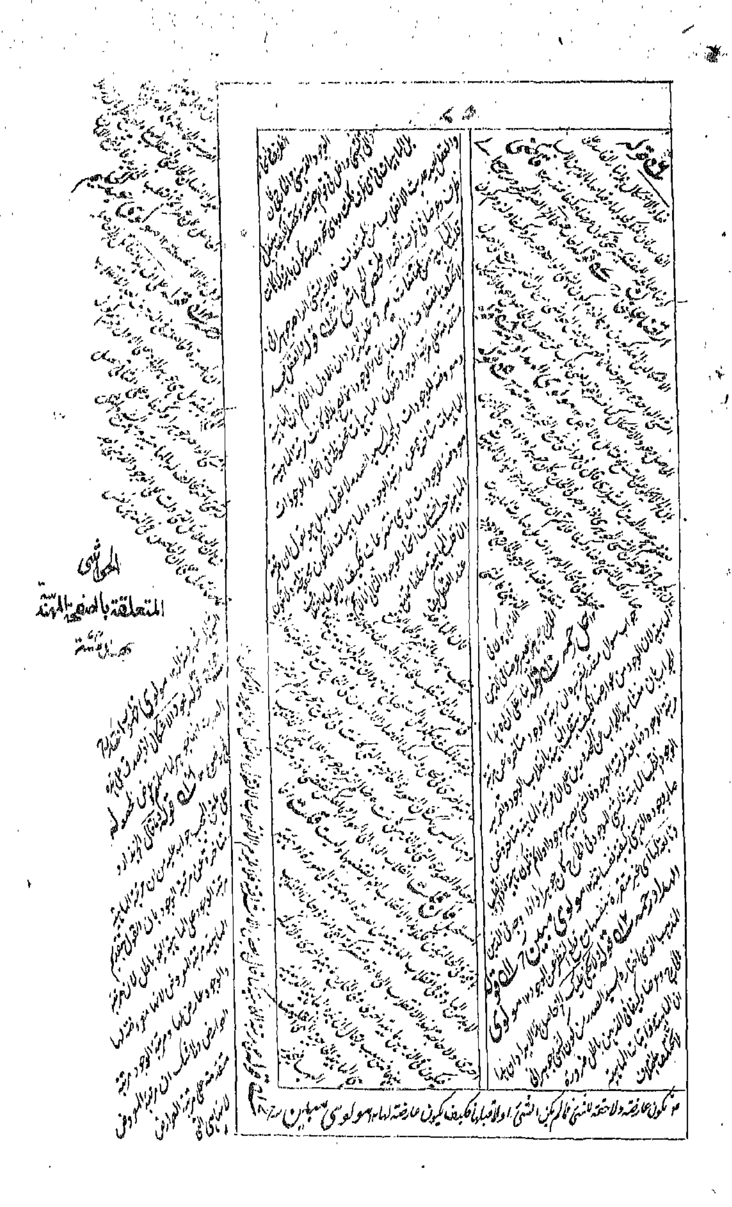
الماهية وذاتياتها لا تختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود والعقل

يعد قلب الماهية من الممتنعات على ان هذا القائل اما ان يقول

بانتفاء الجوهرية او بقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا الى القول بحصول

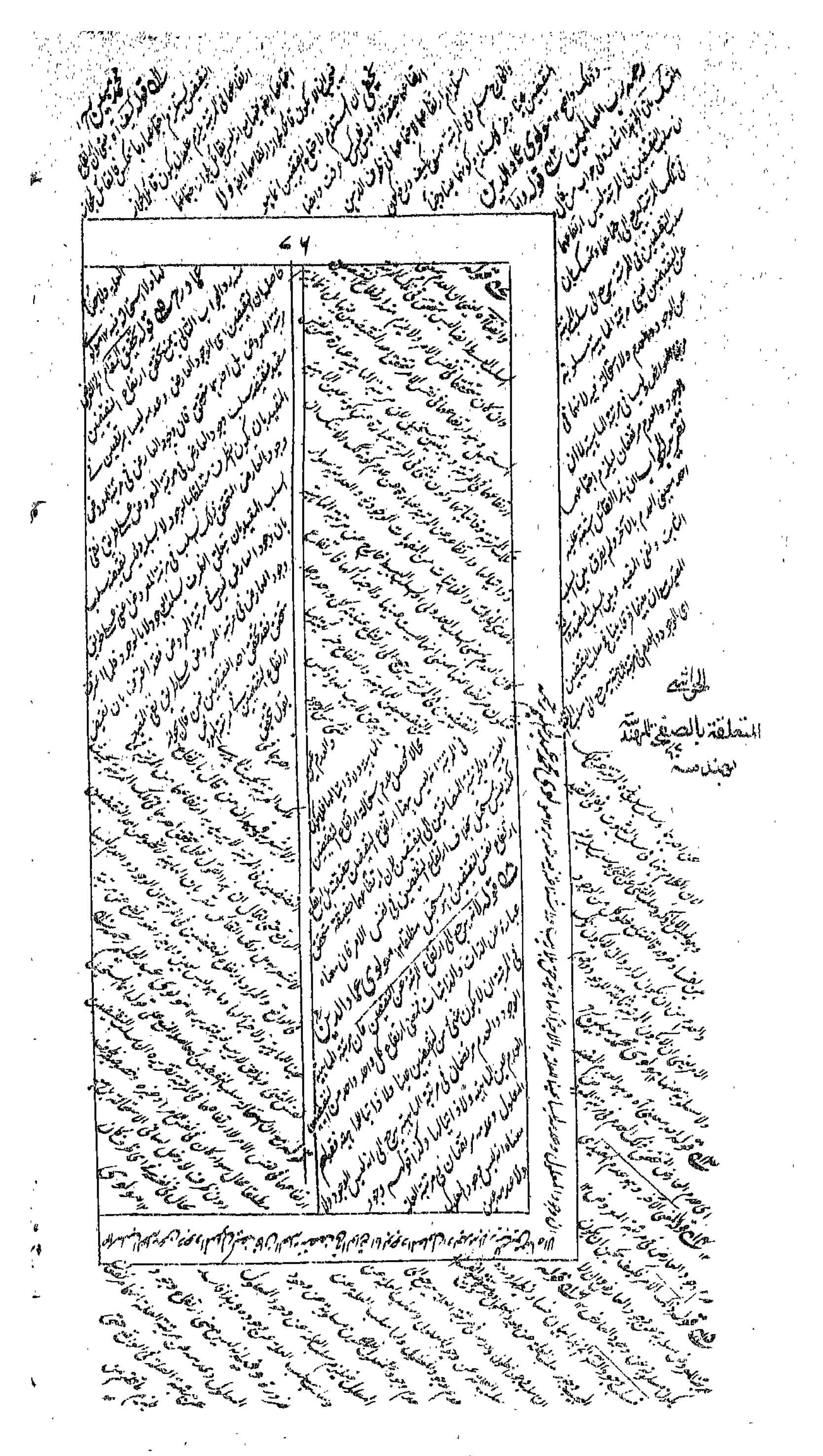
الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال وما قال ان مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة

الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض



الحواشي

المتعلقة بالصفحة المتقدمة



٧٦

الحواشي

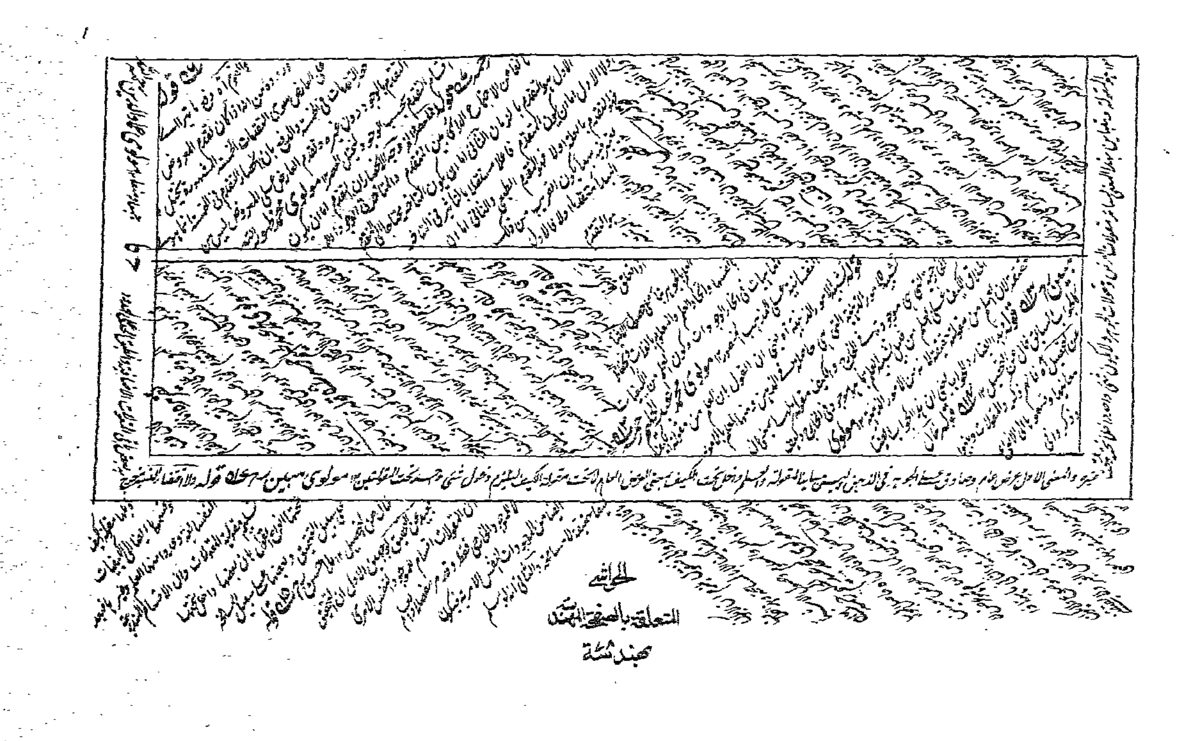
المتعلقة بالصغرى

ولا شك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العوارض

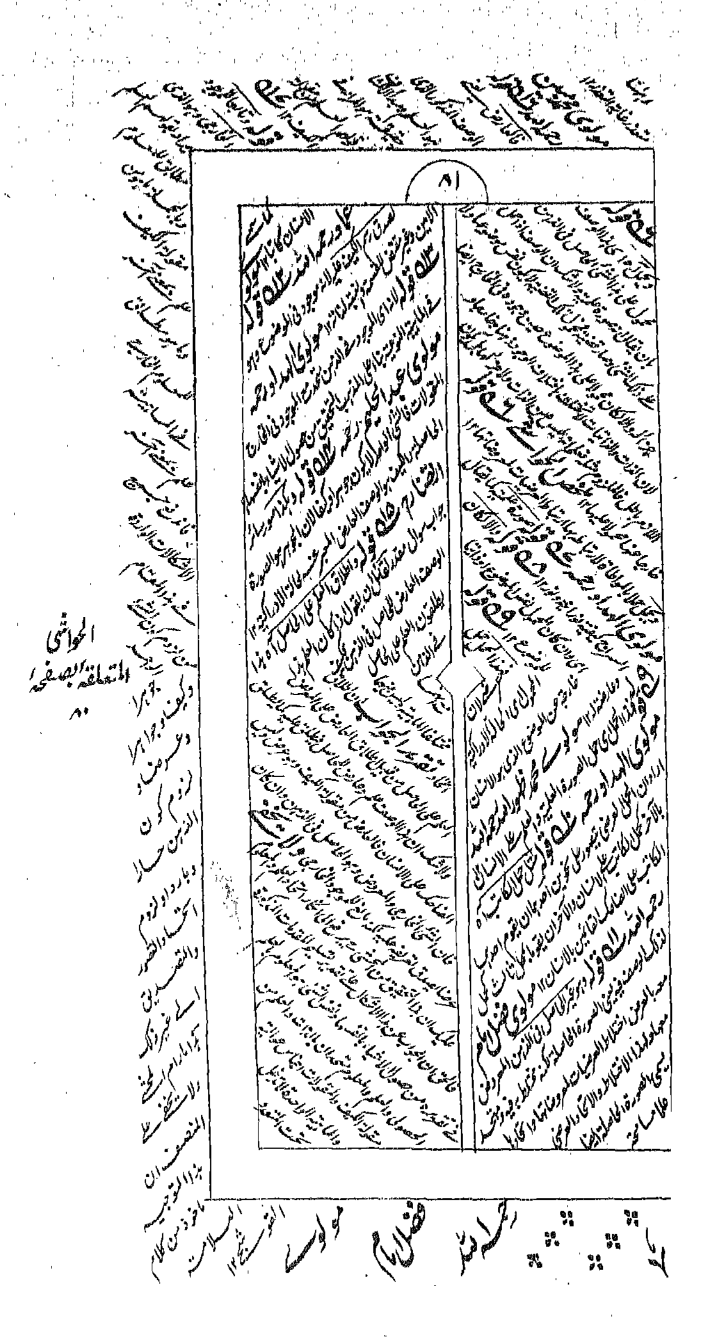
لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة فيكون عدمه في تلك المرتبة واللازم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع النقيضين في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما عن المرتبة وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة وجود العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه وهذا كما تراه ليس بمحال فتحقق المقام ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق ذلك السلب فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فزوال شبهة ارتفاع النقيضين في المرتبة بل لم يتحقق احدهما فيها من حيث لا ريب مع ان استحالة سلب النقيضين [illegible] ظرف [illegible] الظرف هو في اي ظرف كان كما تشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه ويتحقق سلب سلب الوجود عند نفي سلبه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه احد معنيي العدم بالمعنى الآخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي الحقيقة [illegible] السلب الثابت والنفي المقيد سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلبها عن الآخر وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم عن ان يكون المرتبة [illegible] تحقق المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب [illegible] عنه ١٢ منه

نقيض الوجود من العوارض لانه عبارة عن السلب البسيط والعارض ثبت للمعروض ولا ثبوت للسلب البسيط العارض انما هو السلب العدولي لانه عبارة عن السلب

فان قلت التقدم عند القوم منحصر فی التقدمات الخمسة المشهورة وتقدم المعروض علی العارض لیس شیئا منها اما التقدم بالزمان والتقدم بالشرف فظاهر واما غیرهما فلان التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود والتقدم بالعلیة تقدم بحسب الوجوب والتقدم بحسب الرتبة ما یصح فیه ان یکون التقدم متاخرا والمتاخر متقدما قلت هذا التقدم وراء تلك التقدمات کما صرح به المحقق الطوسی فی نقد التنزیل وقد عبر الشیخ فی الهیات الشفاء عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه بالتقدم بالماهیة والقوم انما حصروا التقدم الذی هو بحسب الوجود وقد اجاب بعض المحققین عن کون العلم جوهرا وکیفا بان عدهم العلم من مقولة الکیف علی طریق المسامحة وتشبیه الامور الذهنیة بالامور العینیة وهذا ایضا کما تراه خال عن التحصیل وبعید عن التحقیق واجاب بعض الافاضل عن ذلك بان العلم کیف بمعنی العرض العام وهو اعم من المقولة اذ الکیف الذی هو المقولة معناه ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع ولا یکون تعقلها موقوفا علی تعقل الغیر ولا یکون فیها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والکیف



الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا يكون
تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة
ولا يخفى عليك ان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المنسيين
بشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة او المقدار المشخص مثلا
وانا نقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق ان الاشياء اذا حصلت
في الاذهان يحصل لها وصف وهو ليس بحاصل لها وقت تكونها في الاعيان
ويحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الانسان صورة علمية وعلم ولا شك
ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه
على تقدير كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود
فهذا الحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو هذا الحاصل في
الذهن وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في
الذهن عرض لانه موجود في الموضوع وتابع للموجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية
النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا
واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان
فالعارض ليس الا عرضا ومن مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا وتابعا للموجود الخارجي لقد اطنبنا
الكلام في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلفت الاقوام وزلت الاقدام

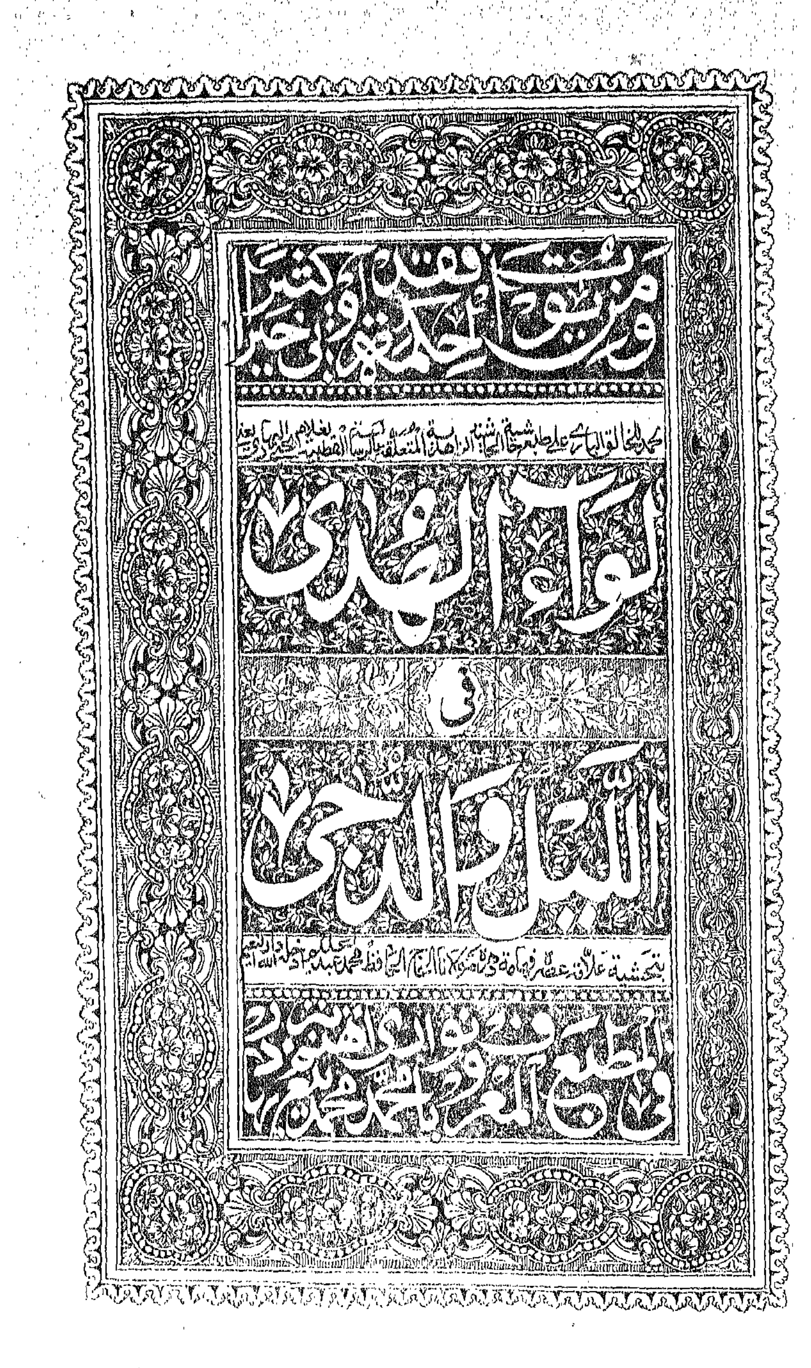

۸۱
الحواشی المتعلقة بالصفحة ۸۰

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم حمداً لمن شرف الانسان بالمنطق وفصاحة اللسان ثم الهمه لافادة ما في الجنان وصلوة على سيد الانس والجان دافع الشبهات عن اهل العرفان خاتم انبياء الزمان وعلى آله وصحبه الهادين الى سبل الجنان ثم بعد فان حاشية السيد الزاهد المتعلقة بالرسالة القطبية لما كانت من اجل الكتب المؤلفة في هذا الفن ولذلك اكب على تدريسها وتدرسها علماء الزمن وقد كانت طبعت مرة بعد اخرى لكن لم يتوجه احد الى حلها وتحشيتها بحيث تنحل بها مشكلاتها ومعضلاتها فتوجه الفاضل الكامل زبدة الاماجد والاماثل المولوي محمد الله داد خان الجهروي المتوفى في رابع عشر شعبان سنة ١٢٩٣ه بحسب ارادته الى ذلك باشارة استاذه مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله دار النعيم الى تحشيتها وفتح ابواب معضلاتها بعبارات بحمد الله كما ترى تقر النواظر وتجلو البصائر وقد طبعت تلك النسخة في المطبع النظامي في سنة ١٢٩٨ه فافادت الطلبة ونفعت الكملة ولما لم تبق الآن نسخة منها عند التجار وايدي الطلبة والكملة بواسطة الرواج توجه الجناب المولوي محمد زاده حسبه العظيم آبادي سلمه الله ذو الايادي الى طبعها مرة ثانية في مطبع معروف بانوار محمدي فتم طبعها مع كمال الاهتمام بتصحيحها في المطبع المذكور في شهر ذي القعدة الحرام من سنة ١٣٠١ احدى وثلث مائة بعد الالف من الهجرة النبوية على صاحبها افضل صلوة واذكى تحية باهتمام محمد تيغ بهادر سلمه الله تعالى وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله واصحابه اجمعين

كشف الرموز المرقومة في الحواشي الكاشفة للخبايا والغواشي

الرمز	البيان
بحر	ملخص من حاشية بحر العلوم مولانا عبد العلي المرحوم غفر له الله الحي القيوم
حسن	ماخوذ من حاشية ملا حسن افيض عليه شآبيب الرحمة والمنن
عماد	شارح عن شرح مولانا عماد الدين اعلى الله درجته في اعلى عليين
مبين	كناية من التعليقات مولانا محمد مبين بعثه الله في زمرة الشهداء والصالحين
ظهور	مشعر عن الكل مولانا ظهور الله برد الله مضجعه وطاب ثراه
ولي	اشارة الى تحرير مولانا ولي الله جعل الله الجنة مثواه
فضل	تنبيه على افادات مولانا فضل امام جعل الله دار المقامة دار السلام
احمد	استشهاد عن حواشي قاضي احمد علي السنديلي غفر له الله تعالى
رستم	تنبيه عن تحرير استاذ مولانا رستم علي غفره الله القوي
ارتضا	كاشف عن شرح قاضي ارتضا علي خان اسكنه الله بحبوحة الجنان
عبد الحليم	مرموز لفوائد الاستاذ الحاج مولانا محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم
ملخص	ايماء الى خلاصة الحواشي لعلماء الاعلام اقامهم الله في وسط دار السلام
اله داد	مشار به الى فوائد جديدة وعوائد مفيدة لمولانا اله داد خان ادخله الله دار الجنان


ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
لواء الهدى
في
الليل والضحى



بسم الله الرحمن الرحيم

يُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوْسِ الْعَزِيْزِ الْحَكِيْمِ هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ فَيَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا لِتَنَالُوْا مِنْ عِنْدِ رَبِّكُمُ الْكَرِيْمِ جَنَّةً وَنَعِيْمًا وَبَعْدُ فَيَقُوْلُ الْعَبْدُ الضَّعِيْفُ الَّذِيْ لَا خَلَاقَ لَهٗ مِنَ الْحَسَنَاتِ وَلَا بِضَاعَةَ لَهٗ اِلَّا السَّيِّئَاتُ غُلَامُ يَحْيٰى بْنُ نَجْمِ الدِّيْنِ الْبِهَارِيْ جَعَلَ اللّٰهُ وُجُوْهَهُمَا نَاضِرَةً اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةً مُسْفِرَةً ضَاحِكَةً مُسْتَبْشِرَةً اِنِّيْ كُنْتُ قَدْ صَرَفْتُ حِيْنًا مِّنَ الدَّهْرِ فِيْ غَوْصِ الْفَرَائِدِ فِي التَّوَمِ وَالدُّرِّ بِحَضْرَةِ قَامُوْسِ الْعِلْمِ وَالْحِكَمِ صِحَاحِ الدِّرَايَةِ مِنْ بَيْنِ الْاَمْثَالِ صُرَاحِ الذَّكَاوَةِ وَالْفَطَانَةِ اَسَاسِ الْكَرَمِ وَالْكَرَامَةِ قَمْقَامِ اَذْكِيَاءِ الْعَصْرِ هُمَامِ كُبَرَاءِ الدَّهْرِ قُصْرِ خَاتَمِ الشَّرِيْعَةِ نَقَّادِ جَوَاهِرِ الطَّرِيْقَةِ نَبَّابِ مَدِيْنَةِ الْعِلْمِ الْاَعْلٰى وَالْاَدْنٰى مَوْلَانَا بَابُ اللّٰهِ الْجَوْنْفُوْرِيْ سَلَّمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى شِعْرٌ لَا يُدْرِكُ الْوَاصِفُ الْمُطْرِيْ خَصَائِصَهٗ

وان يك سابقا في كل ما وصفا، ثم رأيت في تعليقات السيد الزاهد على الرسالة
القطبية من المغلقات ما يضيق القرائح الذكية ريثما يحكم احكم ارتفاع
سدفته ولم يضع بشر مصباحا دون عتبته فاختلج في صدري ان اكتب فيما يغنيه
عن المفتاح بالافتتاح ويبعد عن المصباح بالاصباح الا ان قلة بضاعتي تثبطني عن
التجاسر على هذا المرام وضيق باعي يعوقني عن الانتصاب في هذا المقام حتى التمس مني فرط عنايته
مرة بعد اخرى اخي واعز من حيوة الصدي الشيخ علم الهدى متعه الله تعالى بما ينفعه
بعد عما يضره ولم اجد على الكشف عنه حيلا وحريا فاقدمت عليه متشبثا من الله رشدا
وسبيلا فجاء بحمد الله مصباح الدجى للفرقان الشمس والضحى سميته بلواء الهدى
في الليل والدجى والله اسئل ان يجعله عمدة واماما لخيار العلم مقتدا وهو حسبي ونعم الوكيل
ونعم المولى ونعم الكفيل قوله الحمد هو الشكر وقضاء الحق والحكمة بالكسر العدل والعلم
القران البالغة اي الجيدة في القاموس شيء بالغ اي جيد والحجة بالضم البرهان والمراد ههنا
اما العموم او الخصوص وهو القران فانه برهان لاثبات رسالة الرسول صلعم من
عند ربه الساطعة المرتفعة العظيم والعليم من صيغ المبالغة مجرور على انهما صفتان
وما بعده فاعل الشان الخطب والامر والاحسان ضد الاساءة في الصحاح كل من ولي امر
واحد فهو وليه الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل مثلا والتوفيق ...
كذا في الصراح الافاضة اراقة الماء وصبه والصلوة هي حسن الثناء من الله تعالى على
رسوله صلعم كذا في القاموس والسلام السلامة والبراءة من العيوب وصوفه التصديقا

من قبيل جرد قطيفة اي التصديقات الصادقة المطابقة للواقع تقتضي لتكثرا
نفس ذاتها تجرد وتتحصل في نفس المتعقل بسبب لانه لا يتحصل الا بالتفات منه
الرفيع من ذلك وهذا بخلاف نفوسنا البشرية فان التكيف بمعانيه الحقة اقصى امانيها
وقد حلية الكمال العالية جبر كسر ضعفاتها لكان بحضرته منبع القدس بالضم الطهر
اسم مصدر والتقديس التطهير والحقائق جمع حقيقة الامر وفيه ايماء الى انه لما كان حال
الحقائق كذلك فالموصيات بالطريق الاولى فذاته عليه السلام جامع بين جميع انحاء
العلوم والجناب بالفتح الفناء وما يقرب من محلة القوم كذا في الصحاح فوجه تفريعه
على ما سبق يعني ان ذكر الشيء وموضعه ومحله اذا تعلق وطلعه يقتضي ان يتوجه ويميل اليه
واذا كان محل العلوم ونفسه العليا ايضا كذلك بالنسبة الى التصورات والتصديقات
فهو بمنزلة المركز فتشبيه محمد نفسه في النفس بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه
متوجها اليه بالطبع استعارة تخييلية تصوراتها وتصديقاتها بالجر على البدل في
عليه ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال والمتطرف من النبع بتقديم النون
على الباء الموحدة والعين المهملة خروج الماء من العين وعلى آله اي اتباعه ولياقة الاسر
جمع بالفتح الصادق الكثير الحجا بالباء واصحابهم الذين طالت صحبتهم مع النبي
مسلمين بقول شرط الرواية وقيل هم مسلمين رأوا النبي صلعم لاحاديث جمع بالتشا
كذا في القاموس من ان الحنفية في الجمال والسمع الشدة في الصلابة والدين وعظامه
بالضم والفتح والمنتهج عظيما كما في الانس بالضم ضد الوحشة والمراد

المجالس فانه موضع الانس اي هم المشار اليهم بالبنان في مجالس اولو القدس و

رؤساء بضمتين جمع رئيس مجالس الانس اي المجلس مع العالم الروحاني هداة

جمع هاد كحماة جمع حام اي حافظ مراسم من الرسم اي العلامة اي هم هداة طريق

يوصل الى مرتبة العلم واليقين باحدية ذاته تعالى وحقية اوامره ونواهيه معالم

جمع معلم ما يستدل به على شيء وهي ههنا القرآن الشرائع الملة والدين بمعنى واحد وهو

وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الخير من مصالح الدنيا والآخرة واما

بالفتح معرف وبعد من الظروف الزمانية مبني على الضم والغاية من نوى بالقول كذا ا

لامن عناه الامر عناية اهمه ولا يقال لله الاعانة كما هو الظاهر اشارة بان للامانة على

الشيء من جانب الله تعالى هو تعلق الارادة به والصون الحفظ والتفويض الخبث

والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب وفيه الغي والغوى

منازعتها مع خصمه حتى يفوت ما يبتغيه ويفرقته فلا يخفى فلا ريب انه ما ينبغي

ان يسئل الصون عنه وفيه اشارة خفية الى انه كان صاحب الدراية والفطانة كما

ادعى ان هذه الذكاوة والدراية موروثة له ونفائس المطالب من قبيل جريدة قطيفة

وكذا ما بعده والنفيس ما يرغب فيه والمآرب من الارب الحاجة والمطالب جمع مطلب

ويحتاج اليه في موضع الحاجة والرسالة هي الفوائد كانها مرسلة من جانب الى [illegible]

[illegible] البيان السابق [illegible] وكذا [illegible] الكسي [illegible]

[illegible] القطب في الاصل سيد القوم وملاك الشيء ومدار [illegible]

[illegible]

جمع ام وهي بمعنى الاصل كالامة وام كل شيء اصله وعماده كذا في القاموس محتوية اي محرزة

وجامعة مهماته على صيغة اسم الفاعل في القاموس اهم الحزن همه الامر همّا حزنه كاهمه

والمقاصد مما يهم الطالب في تحصيله وتكميله والاسرار جمع سر ما يكتم والاستار

بالفتح جمع ستر بالكسر كذا في الصراح والحق ضد الباطل والصريح الخالص

والاسعاد الاعانة الا وهو حرف تنبيه افهم لئلا يغفل المخاطب عما يلقى اليه فيفوت

المقصود والمستفيض الذي يسيل فاضة الماء اوغيره والجود بالضم معروف

قوله يتحقق كل فرد منه بعد الآخر اي بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع القبل

مع البعد لتحققها في اجزاء الزمان بنفسها وفي الزمانيات بواسطتها كما تقرر في

موضعه فالمعنى ان العلم المتجدد الذي ينبئ عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد

منه مع فرد وعالمه يتحقق واحدا بل يتحقق ولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعد

زمان ذلك الفرد وانما هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم يقدم مجامع مع علم كل

شيء والحضوري فاقد السلب الكلي ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية وهي التي بها

يمتنع وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات اذ بهذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث

يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فيبقى المقسم

هو الحصولي على اطلاقه وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال كما سنبينه

بابانه كما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المص هذا يدل على الانقسام الى التصور و

التصديق بهذا التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولا يمكن للمعارضة بان الصفة

وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاما مطلقا من وجوه فيهما

وهو يكفي المساواة بينهما اذ كانا موقتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة

على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بل دون ما اذا فسر المتبع بالحادث فانه تصير

ح عاما من وجه كذا افاد الاستاذ مد الله ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله

آلة لا يكفي آه الذي فيه يمكن فيه الحصول لكنه لا يكفي والحصول القديم لا يتصور فيه الحصول

عند الحاسة لبداءة العقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا نسلم عموم

الصفة وكذا بان الثابت بدليل المص انما هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث ايضا

فكلا لانا نقول حاصل كلام المص ان المقسم يجب ان يكون هو الحصول الحادث لا الاعم ولا

الاخص منهما لان التصور هو حصول الشيء في العقل والتصديق لابد له من الحصول

وكذا الحصول القديم ليس على هذا الدين اما الاول فلانتفاء الحصول فيه و

اما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف و

الجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصول الحادث ولذا شنع المحشي

المخالف على المحقق الدواني في بعض تعليقاته وعرفهما بحصول الشيء في العقل فقط ودفع الحكم

فلو لم يتبادر ولم يتبادر فلم يكن تعريفهم مانعا لصدقه على الحصول القديم ايضا وللمص

منهم حيث لم يصدق وكيف انه في موضع ما ورد على المخالف حتى يحمل كلامه ههنا على ان

انما التفى في نفي الدين على الاول احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة

فافهم فانه من خواص هذا التعليق قوله هو ليس الا العلم الحصولي لاختصاص الشيء كلام لا ينبغي

انحصاره فی الاخص والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن قوله اذ العلم الحضوری اه
العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان نفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا الفرد
بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلی فهو علم حصولی فلا يرد النقض
ايضا وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعی وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعی انما له فرد
شخصی او ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضی لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية
فی علم الصورة العلمية بالنظر الی كونها حصولية بالنسبة الی الاول فلا يتفانيه على ان
العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلی وليس كذلك كما مر انفا واما الثانی فلان اتحاد طبيعة
العلم والمعلوم فی الحضوری فيما لا مدخل لوصف الحضورية فی اقتضاء البعدية فی الصورة
العلمية كذلك لا مدخلة له فيه فی علمها الحضوری فليتأمل قوله فی الحاشية فيلزم
التخصيص اه ولا يلزم علی تفسير المحشی اذ مصداق التحجج هو الحصول الحادث لا الحادث فقط
فليس التخصيص لا تخصيص العلم بالمتجدد قوله فيها اوصافا متساوية ای ذاتها مع ما صدقا
كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين نعم منهم من قالوا ان لا اعم لعله طرق الی فرقة
لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف من الاخص بخلافه والصفات المتساوية لا بد لها
من ان لا تكون ادون من موصوفاتها فی التعريف فتدبر قوله فيه اشارة الی ان الحد
حيث لو قيل لا يكون فيه الحصول مع كونه اخص ففيه اشارة الی وجه اشار هذه العبارة
ثالثا فهو قوله فی الحاشية فالمراد بالحصول اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة
مع كونه مدلولا عاما هو المتبادر والمطابق لم يصح تمثيل المحشی كما هو الظاهر بعالم الواجب

وارادة الحضور عند المدرك لشيء بشرط خلافه ما هو الواقع فلا بد من الحضور المطلق

حتى يتحقق في جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من تعميم الحضور حتى يوجد العلم

بالاشياء الغائبة عن الحاسة فقط كالنفوس العلمية وغيرها من النفس لا يكون حصول الصور

المراد بالغائب عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم صحة نفي الفرق

السكوت في معرض البيان بيان كما انه في موضعه قوله فلا ابصار مثلا الخ اي العلم الحاصل

عند الابصار علم حصولي لا حضوري ولا لزم كون الالات الجسمانية مدركة اذ لا بد في

الحضوري من الحضور عند المدرك وفي الابصار ليس الحضور الا عند الالات مع ان الادراك

ليس الا من شان الجوهر المجرد كما سيأتي والالات مادية فلا يجوز ان يكون المدرك

عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بواسطة الالات كما يستفاد من ظاهر كلام

صاحب الاشراق ولعل هذه القدر من الحضور يكفي للادراك فالنفي احق بان لا ينفى

قوله في هذا المقام اي في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم الحادث قوله

ينبغي ان الخ اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا او لا وبالذات ليستحسن

جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله ومادة ... ...

الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي ... ... من الملكوت

التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية ...

والسلب اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعهما ...

شارح حكمة العين حيث قال لا يكون لها اي للايجاب والسلب ...

اجتماعهما على الصدق والكذب معا انتهى في البداهة والنظرية ليستا من هذه المثابة ضرورة

ارتفاعهما من العلم على تقدير كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم

فتعين التضاد على تقدير وجوديتهما والعدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وهي البداهة

ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الاخر ومن شروط الثاني من جانب

الوجودي فقط وفي الحصولي القديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع

الانتقالين التدريجيين لا يكون الا الحصولي الحادث كما يشهد به الضرورة فاتصافهما

بالبداهة ايضا غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية

التوارد من الجانبين او من جانب على المحل المخصوص مسلم واما على المطلق اي على شخصه

او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا فمسلم ومتصور ههنا كيف لا ويجوز ان يكون مطلق

العلم جنسا للحصولي والقديم وعارضا لهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بعدم صحته

لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع على ان عدمية النظرية ايضا محتمل بناء على تفسيرها بعدم امكان حصوله بدون

النظر وعدم تحقق بداهته ففيه ما فيه فتامل فانه من خواص هذا التعليق **قوله** يطلق على معنيين

اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انتقاش النفس وتاثرها بالصورة كما هو مذهب

من يقول ان العلم من مقولة الانفعال **قوله** قال العلامة الخ مبنى الخلاف اتفاقهم على ان

ما هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى

الاول ومال بعض الافاضل عنه الى الثاني والعلامة جمع بينهما حيث جمع العلامة التفتازاني بين حصول الاشياء

بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشتركا لفظيا بينهما وفيه

ما فيه قوله في الحاشية لا اول على الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه
والحاصل ان ظن قوم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة
وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة كما ظن آخرون بل انه الانتقاش ومن مقولة
الانفعال والضرورة تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة من مقولة
الكيف نعم يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا يوصف
بالمطابقة ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال العلم وينعكس
بالعكس المستوي الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق على الحصول
الا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف وفي هذا اشارة الى ان مطلق العلم انما يطلق
على الحضور والحصول بالمعنى المصدري وعلى الحاضر او الحاصل بمعنى ما به الانكشاف فلا يرد
ما يتوهم فافهم قوله اقول الخ المقصود منه ابطال ما ادعى بعض الافاضل بالنهاية وكليته ١٢
العلامة قوله ليس الوجود الذهني يكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع
حقيقي كالوجود الخارجي فافراد النوع الحقيقي سواء كانت كلية او كانت خصوصية
او غير خصوصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يكن نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا
خصوصية لا غير والافراد الخصوصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق بعموم طبيعتها
الكلية بل باعتبار هذا قال الاستاذ مد الله ظله فقد اضطر الاول في شانها فبعضها يدل على الثاني
الاعتبار بينها وبين الطبيعة الكلية كما يقولون كل مفهوم بالنظر حصة حقيقي وهذا الغاية في التعليق
الاعتبار وتقييده هو الحصة بالطبيعة الملحوظ مع قيد بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا [illegible]

قوله وكذا الخارجية اي خارجية احدهما توجب خارجية الآخر لان التناقض من النسب المتكررة فلا يعقل ان يكون احد

ولا التظاهرة على التغاير الحقيقي لانه مصرح بجزئية التقييد فتقرير التغاير الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرح السلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية معقولة لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية تنافي الحمل الموجب المتفرع عليه فلا ثالث لهما وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين الشخص على رأي المتاخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم العنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون والفرق بينها وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان كما في موضوع المهملة القائمة والطبعية فارتفع الاضطراب واستقام المقام هذا ما ظهر لي الان لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اقول تنبيه العاصي ان كلام الاستاذ محتاج الى توضيح وتنقيح فلا بد ان تفهما فاستمع قوله لامتناع الاتحاد الخ لان التقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها قوله الحمل الموجب بالفتح اي تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجبه كونها انواعا لها قوله ولا ثالث لهما لان الحمل الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر وكذا معنى الحمل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما والتحاد بخلاف ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا احتمال ذهنية احدهما وخارجية الآخر ساقط قوله ايضا على تقدير الخ لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الملحوظة في الافراد الحصصية وعكسها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح حمل الحصة على الشخص فانه مشروط باتحاد المقسم

قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا شيئا متشخصا مقترنا بعوارض مخصوصة
ويقال له الشخص ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض
ويقال له المطلق وهو الكلي الطبيعي وقد يأخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا
او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة قوله على راي المتأخرين اي
بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض
عبارات المحشي في بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته قوله لا يخلو عن
غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج
بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون فانه لا سترة في خروجهما في المفهوم من التعبير بما فالقول
بخلافه لا يتأتى الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون
قوله ثم يقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال وينبغي ان
يتعاهد النظر فيعتبر التقييد حتى انه تقييد ولا يحصل الالتفات اليه بالذات من حيث انه
امر معتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يجعل هو قيدا اما الا بشرط القيد لا اصل التقييد
الحصة فردا بل جعل زيد يشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد انه او لوحظ ...
بالالتفات اليه على انه شيء في طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيدا من حيث هو في نفسه مفهوم
من المفهومات كان مناط الحصة التقييد ولو اعتبر معه التقييد فكان المعتبر التقييد
بالتقييد بل التقييد بالتقييد وهكذا الى حين انتهى ملاك العقل ولذلك كان كل كلي
نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى

قوله كما ان للنسبة الخ اى على راى المحشى القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما قوله والفرق بينها وبين الشخص الخ يعنى ان معنون الشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية والاضافة الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار كما ان مصداق موضوع المهملة القضية هو الطبيعة وهو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ما لاحظها من حيث هي هي مع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل حينئذ اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انها ايضا باعتبار العنوان الاعتبارى التقييد الذى هو امر اعتبارى فى مفهوم احدهما دون الاخر واما الاشكال بانه لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية موجودات ذهنية كما هو دائر فى السنتهم فباق بعد فان الفرق المذكور فى هذا المقام لا يجدى نفعا كما لا يخفى على من له دراية سليمة فافهم قوله وافراده افراد حصصية قال المحشى فى حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدرى الانتزاعى وكذا سائر المعانى المصدرية لا تحصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف واذا كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها كانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثانى يستلزم حمل المعنى

المصدر محمولة على معروضها انتهى قال الاستاذ مد الله ظله تقريره القائل على ما
يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها بان تصدق
الوجود عليها بانحاء الصدق فان لانه من لوازم الفردية والثاني كالاشتقاقي باطل فالمقدم مثله
اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ثبوت الفرد على فرد لتقييد وعرض له حصة الوجود
مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وما شاكل ذلك فهو موجود خارج فهذا ايضا كذلك
ان لم يعرض لذلك الفرد فرد آخر من الوجود سوى الحصة فلم يكن حال سائر الموجودات كذلك فاذا كان
الى الفرد المغاير في شئ منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان وإلا فذلك
الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل في ذلك خلف وهذا باطل واما الشق الموطاتي فاستحالته
ولزوم مهايته لا يحتاج الى البيان بقي في الشق الاول شئ وهو انه للقائل ان يقول على تقدير
عروض حصة الفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهن ما ولا يلزم استناد مجرد اعروض فرد آخر لذلك الفرد المعروض
للحصة للوجود بنحو الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه فيها على سائرها
فالاخصر الاشمل في بيان خصوصية افراد الوجود للمصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير
حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي
فلا يقال الجسم انه فرد السواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية العارضة له
وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل يقول عبده العاصي الى
المعاصي ان ناظري كلام المحشي قدس سره في الشق الاشتقاقي تقريرات كلها غير صافية فتدبر

فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان يكون تلك الافراد موجودة اذ معنى
الموجود الا ما ينتزع عنه حصة الوجود وحينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكف
في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من الوجود غير الحصة والا يلزم او هو التسلسل
في الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للوجود
المصدري موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق
عليه مواطاة بالضرورة فالوجود الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من
الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات
انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق المعروضة
سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والحمل اتحاد
حتى يتفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور
العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثاني عار عن ابطال كون تلك
الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي له يد طولى قال بيان الاستلزام ان يقال
مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقة فمفهوم الوجود المصدري
الخارجي يكون عارضا لحقيقته ايضا فتلك الحقيقة تلزم ان تكون موجودة في الخارج
فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري
مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان تكون موجودة
في الخارج وانت خبير بانه مع كونه كفى التقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من

عن

المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالتوقيع من المصنف

بملاحظة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ سلمه الله تعالى الا ان الاخصر والاشمل

يبطل به مذهب المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها

عارضة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان بطل كونها افراد الوجود

المصدري بخلاف الاطول فلا عائبة فيه فان المقصود في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو

حاصل به فافهم وقد بقي بعد خبايا ولا غرابة المقام لا نبينها قوله في الحاشية

مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية الظاهر ان الاديه الامر المنضم للماهية فلوازم

الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو

منضم معها في الخارج وهما مختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى كما هو

الحق عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته المرضية من ان بحسب الظاهر اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي

بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك هو

الوجود الحقيقي وما قيل ان المراد ذاته الواجب تعالى وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو

اذا لم يعتبر معه جهات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو تعدد الملزومات ولو

بالاعتبار ليس بجيد اذ بناء على هذا يصح استنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق التغاير

بين الوجودين ولو بالاعتبار فلا احتياج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية

بل الجهة في الجواب ما هو الا كتفاء على المبنى عليه فافهم قوله لو خص تقسيمه الخ وجه لعدول المص

عن تخصيص المقسم بالحادث كتخصيص بالمتجدد قوله لا يخفى عليك انه توجيه له

انه قد تقرر في مقره ان الواجب سبحانه علما فعليا متقدما على المعلوم وسببا لايجاده
ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف ينادي باعلى النداء على ان موجده
ولانه واجد لها وان من الكمالات العلم الذي ليس زائدا على ذاته سبحانه بان يكون مغايرا له ومستفادا
تعالى فان العلم كمال كما يشهد له قوله تعالى من يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن المعلوم
ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام
المصنف علما حضوريا ليس الا عين العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك
الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات بحدوث الزمان والزمانيات
واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة منه تعالى وزيادة صفة العلم
عليه وكل منهما هادم لاساس ما مهدناه فتدبر قوله التحقيق الخ حاصله ان الاعتراض
انما نشأ من الاشتباه اذ العلم مطلقا ثلثة معان احدها امر اضافي وشانه ان لا يتحقق
الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع المعلوم
ولا مع العالم فاذا ما تقدم من الاستكمال به وعينيته لا ينبغي لاحد اما الاخران فان
كان كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن ما هو عينه تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو
الثالث وهما وان كانا متحدين في الممكنات فهما متغايران في الواجب فعينية احدهما مع
المعلوم لا يستوجب عينية الاخر فافهم قوله نفس المعنى الخ اذ كل ما يصدق
الحاضر عند المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات
النفسانية الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب سبحانه

فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها فتبين هما
معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما ظن قوله واما
الثالث اه واما الثاني فقد يكون بغيره فيكون علمه تعالى بغيره قوله لكن ما هو عين الشيء وما هو
المعلوم فهو للثالث والاول برئ عنهما قوله وهو مبدأ آخر دفع لاستبعاد العينية
الموجبة لكون الاشياء معلومة مع حال كونها معدومة من الازل وحله ان كون ذات
الواجب تعالى مبدأ الانكشاف للممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة اباه
العقل السليم وعلى التسليم فينتقض عن الحكم بامتياز الممكنات بعضها عن بعض
ثم تخصص حقيقة واحدة بسيطة قال سبب العلم بالتميز في العالم كيف يتميز
المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز والقول بان بينه تعالى وبين
كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف الممكنات وامتياز
بعضها عن بعض عنده تعالى كما نطق به كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي
نفعا لان في ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور
بينه تعالى وبين كل ممكن كذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه
فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها
فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا خلف
او بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذوات الممكن فيلزم الدور او بارتباط آخر وهكذا الى
غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز

منها موقوف على الآخر فيلزم التميز ١٢ مولانا محمد عبد الحليم رحمه الله تعالى

فيستلزم كونها مدركة لذواتها وهو كما ترى فانا صاحب الحشية رح بان المشار اليه بقوله فلذلك هو مجموع الامرين اعني التجرد

كيفية علم الواجب تعالى

واحد منها بالعرض ايضا والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم قوله في كتاب فلا يرد لان المراد تعقل وعلمه بالكل بعد ذاته وكذا بقوله كثرة علمه كثرة بعد ذاته هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور عنده تعالى واكتساب الوجود عنه لا انه يتحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في وحدة ذاته انه مبدأ الكل وخلاق له لا ان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علوا كبيرا قوله وتمام القول فيه الخ اي في العلم الفعلي للواجب سبحانه يقتضي تفصيلا والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متقدمة او تابعة لذاتها وهي صور الممكنات بحذافيرها او واحد بسيط ذات تعلق بالاشياء باسرها او غير قائمة به فاما بنفس حضور الممكنات عنده تعالى بوجوداتها الدهرية وبحضور الصور الجوهرية والعرضية القائمة بانفسها في وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا او بنفس ثبوت الممكنات المعدومة ثبوتا خارجيا او ثبوتا علميا بلا تحقق واقعي كالسراب او باتحاد المعقول مع العاقل فهذه عشرة مذاهب والى كل ذهب ذاهب واحقاق الحق في المبسوطات قوله فلذلك الخ المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقة وكون وجودها لذاتها فان ابتناء الحكم على المشتق يدل على اخذ المأخذ فيه كما تقرر في موضعه وقس عليه قوله فالنفس الخ اذ التجرد والمفارقة عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الان قوله الا ان الجسد الخ سواء كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين فالمراد بها ههنا هي القوة

الباصرة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين

الى العينين لا الجزء المخصوص قوله فلذلك الخ ولعدم كونهما مفارقات ايضا ولم يتعرض

به لظهوره ولكفاية احدهما قوله لم يحتج الخ لانه اذا ادرك ذاتي على تقدير وجدان

الاثر مني في كون وجودي لي بالوساطة فاذا كان وجودي لي بالاصالة تحقق هوى

منشأ الانكشاف والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد عن

الانصاف قوله حاصله الخ الظاهر انه حاصل لكلا الكلامين كما ينادي الصدر

الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومستغني عنه وحصول تعقل الشيء

وادراكه هو وجوده للذات المجردة وحصوله عندها اما بواسطة كوجود زيد لنا وحضوره

عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المنتزعة منه لنا او بدونها كحضورنا وحضور الصورة

العلمية عندنا وعنده تعالى والمجرد لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة

غيرها يكون تعقلها وادراكها لها بذواتها لا بما عندها فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها

لها وحضورها عندها وبمعنى الحاضر عند المدرك بعين ذواتها كما هو شان العلم الحضوري

بانفسها فافهم قوله حيثية تقييدية موجبة للتكثر هي الحيثية التي يتغير بتغيرها المصداق

فان كانت معتبرة في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فهي توجب التغاير بالذات وان كانت

في المفهوم والعنوان فقط فحيثية الاكتناف بالعوارض الخارجية والذهنية بالنسبة

الى الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحيثية المذكورة الشيخ كما تدل على نفي

التغاير بين مصداقي العقل والمعقول في تعقل المجردات نفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين مصداقي

عاقلة وبالاستعداد الآخر صارت معقولة كما تعلم في المعالج والمستعلج انتهى ١٢ مولوى تراب على رحمه الله

العاقل والمعقول ههنا ان العاقل ههنا بما هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه
الحيثية معقول ايضا فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في
الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار
كتغاير المعالج والمستعلج فقد اخطأ الحق لما ينطق به الشيخ فقوله كيف الخ كالعلاوة له
الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود تكذيبها نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد
ان القائل بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه فهو لا يستوجب ان
يكون الحيثية امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف يصح المعنى ان العلم
الحصولي هو الشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي هذا
غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي لان الذات
الماخوذة مع الحيثية المركبة عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ بوجودها
الظلي دون الخارجي بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نفسا لها لاستدعاء الاتصاف
الانضمامي الذي هو احد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف
وظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق بالاشياء
الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا تلويح ما في التوضيح قوله في الحاشية والامر فيما نحن
فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق
حملها نفس ذات الموصوف فيكونان في مرتبة الثبوت لها كالوجوب للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف بهما
ممكن لها والاتصاف في شيء ممكن مسبوق بالاستعداد فالنفس استعدت باحدهما صارت عاقلة

وبالآخر معقولة قوله فيها فالعاقل والمعقول في العقل الخ ولا لزم ان يكون علمها
بانفسها بحصول صورها قوله فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ
فانه كالنتيجة لجميع ما سبق وجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول
ههنا لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحصولي لزم ان يكون علمه
بحصول صورته وهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحصولي مطلقا كما لا يخفى
قوله غطاؤه في القاموس غطى الليل فلانا اي البسه ظلمته والغطاء ككساء ما يغطى به المرأة
وجهها قوله فيها دون الاعم اه لانهما من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في
علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فاقرة الذات
في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص
احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون
منبعها نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر غيره نعم يمكن ان يقرر بالحجج القاطعة
والبينة الساطعة قوله يلزم اجتماع المثلين فان بعض الاعاظم لاجل انه يرد عليه بالنقض لا
مقدمات البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين يستلزم عدم علم الجزئيات
على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة نقول
عبده المعتصم بحبل المتين ان في قوله بعد التسليم اشعارا الى انه لا بد ان يمنع على تقدير كون
علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستند
بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في تمام الماهية في محل واحد ويستحيل منه اجتماعهما

بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع آخر والتمايز بين المتحدين في الماهية يتوقف
على اختلاف المحل شخصا فبحسب المحل او الحال في زمان واحد او زمان واحد وبحسب
تعدد التشخصات باعتبار الجهات كما هو المشهور وفي قوله ولا امتياز اشارة الى ان ما يبتني عليه
استحالته من ارتفاع الامتياز عن حكم الحس على تقدير جوازه لو ان يكون السواد المحسوس
واحدا سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتني عليه لانا لا نجد باسا في ارتفاع الميز كيف
اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فادعاء استحالته ادعاء محض كيف
وان الجسم ينغمس في الصبغ فيغليه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الا لاندماج
افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان
وهذا بعينه اجتماع المثلين فليتامل واما تقرير النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء با
لابد للعلم الجزئي بما هو جزئي ان يحصل هو بنفسه وتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية
في الذهن اذ الكلي قاصر عن افادة العلم بما هو كذلك فح هذا الاجتماع المثلين الذي
ادعيتم باستحالته لاجتماع التشخص الذهني والخارجي او لتشخصين الخارجيين
المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد هو النفس لا يفضي الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي
فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام
ايجابية صادقة وذلك لا يمكن لا بعد ثبوت تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي بما هو
جزئي ايضا في الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو

كذا الاحكام الايجابية صادقة مختصة به نحو زيد مسؤول فلا بد من الوجود اذ ليس في
الخارج فهو في الذهن ووجود المغاير موجود حقيقة او اعتبارا لا يكفي لصدق الموجبة
والا لكفى لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو
وغيره فزيد من حيث حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف
باللواحق العينية في الذهن وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بان لا تماثل لاستحالة
بين التشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية
والتشخص الخارجي بين اللذين يتشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر متحقق التباين بينهما كما بين الخطين
والسطحين المتماثلين في الاجزاء ولا استحالة في الحاصلين في سطح واحد وجسم كذلك وبناء على ما تقرر
في الحكمة من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتازان في جهة كل
ومن حيث انهما ممتازان في جهة اخرى محل للآخر ومشترك كما اشرنا اليه سابقا فافهم قوله لقد
تصور ولا لزم اجتماع المثلين قوله فحصل حصول التعقلات المتمثلة المنتقشة فيه دون الصورة
العقلية الكلية والصور الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونهما اعراضا قائمة بمحل
العلم فليس من هذا القبيل وما يحصل عقيب الكيفيات النفسانية الذهنية بالعوارض
الذهنية كما اشرنا قوله وبهذا يحصل الفرق ويزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق
والجزء الاخير للقضية على الحكم على طور الاوائل واطلاق التصديق والقضية على المجموع
المركب على راي الامام ولتنابذ لا اطلاق في وقوع النسبة المفهوم لتعقل المركب منها كما يشير
ويدل انه معلوم وجود امر وقضية قوله في الحاشية علم وجد غير مركب على تفصيل حصول الاشياء بالاشباح

يصح الاعتبار عليه اما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك

الامر العقلي المركب هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف

الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف وهو لا انقسام واللازم للتركيب يأبى عنه مع ما فيه

ينافي قول المحشي بعين هذا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعلقة لا علم واحد

بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان تركيب حد المتحدين وان كان

ذاتا وحقيقة لا يوجب تركيب الاخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شئ وبشرط شئ متحدان مع كون

احدهما بسيطة والاخرى مركبة لا محصل له عند كما عرفت ان ذاتيات الشئ لا تختلف

باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة واما مرتبة لا بشرط

وبشرط شئ فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى لان الشئ الواحد لا يصلح لان ينتزع

شيئان في ظرف اللحاظ اذ لاحظ العقل بهما باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط

واذا لاحظ مبهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل مرتبة بشرط شئ فاتحادهما

انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى واما المفهوم

الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين وفي مثل هذا تسمعهم يقولون

ان تركيب الجنس والفصل للنوع انما هو باعتبار لحاظ العقل وتعمله وما ظهر لي في هذا

المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهومات

من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة عروضا ودخولا لا من حيث انها كثرة محضة فهي

ان القضية حقيقة متحصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب

أي يشتمل عليها متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها بعد ذلك الوحدة فالحاصل في الذهن حينئذ
إنما هو الشيء الواحد من حيث أنه واحد وإن كان في نفسه ذا أجزاء وتعدد العلوم إنما يكون بتعدد الحاصل
كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الإمام ولا أن التصديق عنده علوم متعددة مجتمعة أو معتبرة فيها
الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سيأتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها هو المفهومات
المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الإمام ومن ههنا ظهر أن الفرق
بين التصديق والقضية عند الإمام هو الفرق بين العلم والمعلوم والكلام السابق أول دليل على ذلك أيضا
مما سيأتي من المحشي أن التصديق عند الإمام هو مجموع تصورات أجزاء القضية حتى
لا يقال هو أجزاء القضية فما ظن من أن مقصود المحشي من قوله هذا الإيماء إلى الاعتراض
على الإمام بعدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم [illegible]
بعيد كل البعد إذ المقصود إنما هو نفس تبيين الاختلال في العبارة والقول بأنه من قبيل
ضيق الاستعمال وهي من المحسنات المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان ليس بشيء إذ من المعلوم
أن تحسينها ليس على الإطلاق بل إذا قامت القرينة على فهم المراد وبعد ما يحل الفهم كما في
تلك العبارة إذ ليس في سياقها وسباقها ما يدل على هذا المراد وبهذا اتضح أن المحشي في أثناء
الكلام خارج والله أعلم بالصواب والمستعان في كل فصل وباب قوله وهو على الثاني
إذ ليس في إطلاقات النقل إلا ما يظهر من تتبع كلامهم وتصفح تصريحاتهم من أن ما كان العلم
الحضوري من مقولة الكيف وفيه نظر لأن حصول الصورة مع كونه من مقولة الانفعال عندهم يأباه التسامح
ويكون المراد بها الصورة الحاصلة كما في شرح المواقف ولو سلم أنهم عمموا أيضا الكيف

والما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى بحسب التقسيم الاول فلو عمموا ما هو المراد منه حيث يعم الحصولي ايضا عاد المحذور
المذكور لان العلم الحصولي ليس مندرجا تحت مقولة معينة بل حكمه حكم المعلوم لاتحادهما ذاتا
واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتمة او رجوعها المعترض عن
نفسه ليتم اعتراضه واذا وعيت هذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نسلم ان الصورة الحاصلة
من الشيء عم من الحصولي لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية و
عينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات لا بالاعتبار فلا بد ان يكون تلك
الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحصولي لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة
في المرتبة المتأخرة عن صدقهما لكن لا تنفع للشمول فما قيل ان هذا الجواب ليس على
دأب المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه المنوع الثلثة فاسد كما لا يخفى فتدبر
فانه من سوانح الوقت قوله في المطارحات الخ حاصل ما ظهر لي انه لو كان العلم
الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها فالشيء الزائل اما ان يكون ايضا علما
حصوليا او غيره بل صفة او امرا غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى
الثاني فللنفس الخ وعلى الاول فذلك الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون
الامر العدمي وهو الزوال انتفاء ما ليس بشيء وهو الادراك الحصولي الزائل وهو محال فبطل
الرأي بالكلية اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم حصولي لا
يحصل العلم بزوال الدور بزوال الصلوات واقعيا اذ خصوصية علم دون علم في كونه زائلا لغا كما يشهد به

بالوجدان والزائل وزائل الزائل لا بد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة
العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ماولة بما في حاشية الحاشية اولا فما قيل انه كان
احتمال كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان الثاني ممنوع لان المفروض انه هو
كون الحصولي زوالا ولو كان داخلا في الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا
غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة
ماولة لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي تلزم
وجودية الزائل الاخر لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية
المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وايضا
لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم
عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب فهو باطل ايضا لخلو
المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فتدبر قوله فتنتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن هو
لا يجوز ان يكون حضوريا والحوادث الجواب قوله في الحاشية في هذا الطريق دقائق منها
انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعي كون الادراك الزائل وجوديا
محضا والثابت به اعم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها ان في هذا
الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم استحالته بين بخلاف ذلك الطريق قوله فيها
وذلك بين بالضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وكيف لا وفي هذا المقام اشكال

بزوال العدم الحصولي ليس تتمة ان

خاطبني به معاصر الاستاذ روح الله روحه ان ارتفاع النقيضين نقيض النقيضين فان
نقيض كل شيء رفعه واستحالة النقيضين بسبب وجوب الآخر فيلزم ان يكون النقيضان
واجبين فحقق مستلزم لاجتماعهما وقد ينحل في مجلس ما في لدفعه لكن لم يرض به وهو التحقيق
ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم ما الزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين
كما هو شان رفع مرفوعية القضية الطبيعية الذي يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد
فغاية ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين وهذا لضرورة انه لا يستلزم
اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ مد ظله فاستحسنه ثم انه يقرر بوجه آخر وهو ان معناه انتفاء تحقق
ارتفاع نقيض ارتفاع النقيضين الآخر فان استحالته يستلزم وجوب ذلك النقيض [illegible]
على ذلك التقدير [illegible] ان معناه [illegible]
محال [illegible] وهو ليس بمحال فافهم قوله مما معه انه [illegible]
الممتنع [illegible] قوله الا يعني بالفعل
بخلاف الطريقة [illegible] اصحاب المطارحات [illegible] الايجاب [illegible]
عليك [illegible] قوله جميع تلك الادراكات اي الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله
فالاولى ان يقال فالصواب ان يحمل على النفي الصحيح وهو [illegible] فالمعنى [illegible] ادراكات
من حيث الانتفاء والبداهة تشهد بخلافه والمعنى الذي [illegible] قوله فيلزم
انتفاء الجزء مع ان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل انتفاء [illegible] بان
الادراك منشأ الامتياز فلو كان انتفاء محضا لم يتميز لان الانتفاءات المحضة

والسلوب البسيطة لا تتميز الا باضافاتها والا لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا بحسب
العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه هذا السلب بل
لا انسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول لانه التخصيص وهو كما ترى وبالجملة التميز
فكيف يكون منشأ الامتياز الغير نعم لو ادعى البداهة لامكانها لا يوجب عدم كونها
منشأ الامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان وان ثبت ان الملكات ايضا سلوب بسيطة
فنقول بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ملكاتها لا على تمايزها ايضا فليتأمل
قوله واللازم على تقدير الخ اذ على هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاء ادراك السابقة
فيتحقق اللاحق بدون السابقة بعد زوال ثبوته وبقى انتفاؤه المحض بناء على ما تقرر ان المنفي اذا دخل
على كلام فيه تقييد يتوجه الى القيد فقط او رد عليه بان العدم المحض اذا كان موضوعه
يكون [illegible] ثابتا والسالبة المحضة في هذا النحو تصدق معدومة وقد فرض [illegible]
اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بالانتفاءات المحضة اعتراف بالادراكات
وفيه كلام سيأتي قوله ولا شك انه فيه ان استحالته على تقدير حدوث النفس مسلم
على تقدير قدمه فممنوع لجواز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن
جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس الشاملة عليه ثم استحالة التسلسل في
التصور والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس ايضا يمكن ان يستدل على
انتفاء تلك المرتبة رأسا بان يقال نجد مفهوما [illegible] وهي انا نفرض مفهوما ناقصا
فهو شيء حصل في الذهن بنفسه وجه ذاتي وعرضي سواء كان ملائما او لا [illegible]

ولنسم احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات
ففرضنا ان عمرا مثلا كان في تلك المرتبة لم يحصل له الا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى
الذي عرفت فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد حينئذ
مثلا اما معلوم عنده بان يكون حاصلا بنفسه او بوجهه وقد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم
المجهول المطلق فيكون بعنوانه صادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا
واما مجهول مطلق فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض الحصول فيلزم ان يكون
معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريرات ولبعضها تحقيقها وهذا التقرير
سنح لي عند المناظرة مع بعض اصحابي وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يأتوا بما يعتنى به
احق بان تسمى بالجذر الاصم قوله اذ زوال شيء الخ افاد بعض الاعاظم انه ان اراد به مطلق انتفاء
الشيء وعدمه فتحقق العدم السابق كما في الحوادث ومسلم ان المجيب انتفاءه بعد الوجود لكن لا دخل
لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك الحادث فالجائز ان يكون
الادراك المفروض حادثا وزواله اي عدمه لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون
ذلك الانتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم توافق
الانتفاءات فيقتضي لما لو تحقق الزائل مع قبل تعلق الزوال به وتخصيص الدليل يوجب عدم تماميته
الا ان يقال يحتمل ان يكون الادراك الذي الانتفاء سابق على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق
قوله فالادراك الذي يعقبه التصور الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه فلان
اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك آخر فالادراك

الذي يعقبه ذلك الانتفاء وان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء
انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكان هذا الادراك الذي
يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء
والا لزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنفي السابق على ذلك الانتفاء
بمرتبتين ثم يستلزم الادراك الثالث هو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق
عليه بمرتبتين وهكذا يستلزم كل ثالث اوله فبطل كلية الراي ولزم اعادة المعدوم وانقلاب
المثبت الى المنفي وبالعكس ثم هكذا الى غير النهاية فافهم قوله في الحاشية وهو محال اذ لو نقض
تارة بان الوجوب امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل
بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن مثلا الزمان امكانا ووجوبا
وامتناعا فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان آخر كزمان
الاعادة بناء على ان الوجوب في الزمان الثاني مغاير للوجوب في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب
احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع منافاته لبداهة العقل يوجب غناء الحوادث من
الباعث لجواز ان تكون ممتنعة لذاتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها حال
كونها موجودة [illegible] ثبات الواجب وتارة بانا اذا قلنا زيد معدوم ثم
وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا [illegible] معدوما
عدم الاول العدم المستفاد [illegible] ليس الثاني [illegible] والثالث [illegible] معدوم فهو
عدم صدق العدم ولزم اعادة المعدوم بعينه [illegible] لا اختلاف الزمان [illegible]

بتخصيص استحالتها في صورة الوجود مشترك في الجميع بانهم علموا جواز اعادة العدم
المحض فانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لان الادراك
عدم ثابت في نفس الشيء فتامل سيد بل لان الحكماء اقاموا على استحالة الاعادة حججا منها انه
يتخلل العدم بين الشيء ونفسه فيحال في النسبة لابد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود
بعد العدم غير الموجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول ورد بان في التغاير الزماني
كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد جميع عوارضه ومنها الوقت وهو
محال ورد بان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة
ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر اذا حكي حيث
وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له
ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير
من يباحثني فبهت وعاد الى الحق واعترف ان الوقت ليس من المشخصات ومنها انا فرضنا
اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وحينئذ لا يتميز المعاد
عن المستانف فيلزم الاثنينية بدون الامتياز ورد بانا نمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية
فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا كما دلت على استحالة
اعادة الوجود المعدوم فلا حاجة الى التخصيص فتامل قوله اقول الحاصل انه اذا تحقق في النفس ادراك الشيء
كان زمانا سابقا ثم انتفى عنها فهذا الانتفاء ايضا يكون ادراكها لا يكون انتفاء محضا
لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة وانتفاء هذا

الانتفاء الثابت الذی هو فی قوة السالبة المعدولة لا یتصور الا بانتفاء البسیط وانتفاء
الثبوت فقط والاول یستلزم الادراک الاول الذی هو فی قوة الموجبة المحصلة والا
لزم ارتفاع النقیضین دون الثانی بل یستلزم الانتفاء الذی هو فی قوة السالبة البسیطة فلا
ان انتفاء انتفاء الشیء ههنا یستلزم الشیء الذی هو فی قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا
الانتفاء علی الطریق الثانی وان اختلج فی صدرک ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة مثلا
عند وجود الموضوع وهو ههنا النفس لکونهما نقیضی المعدولة والسالبة البسیطة اللتین هما
متساویتان عند وجود الموضوع ونقیضا المتساویین متساویان فکذا ما فی قوتهما وفی
قوة نقیضیهما فنقول بان العدم الثابت والعدم المحض متغایران مفهوما واحکاما حتی
ان العدم الثابت صار ادراکا بخلاف المحض فمع وجود الموضوع یجوز ان یکون لصدق
احدهما مانع کفرض انعدام الادراکات علی النفس سوی الاخیر ههنا دون الثانی فلا نسلم
التلازم بین المعدولة والسالبة البسیطة وکذا بین ما فی قوتهما حتی یتفرع علیه تلازم نقیضیهما او تلازم
نقیضی ما فی قوتهما ومن ادعی فعلیه البیان هذا ما حصل لی فی هذا الباب والله اعلم بالصواب وللناس
فیما یعشقون مذاهب **قوله** الا ما هو زائد فان کان بالعکس ایضا فتساویا والا فالسابق
زائد **قوله** یدل علی خلاف ما فهم ای علی ان اللاحق زائد علی السابق وهو باق معه لاسیما الترتیب وهذا
ایضا وان کان لا یتصور علی تقدیر کون کل ادراک انتفاء للادراک السابق لکن یبقی هذا من ادراک
اراد ان الوجدان حاکم بان العلوم تتزاید یوما فیوما بحیث ما مر السلام یا وهو یورث ملکة
یحصل بها الاقتدار علی تحصیل ادراکات فی الزمان اللاحق زائدا علی الادراکات الحاصلة فی الزمان
السابق ولو کان الادراک انتفاء الادراک السابق ... زیادة الادراک ...

السابق بالمعنى الذي قصد فلمثل قوله وايضا يلزم الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكر
صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ذلك المدعى لا انه دليل تام وتفصيله بدليل
عليه فقوله كما ذكره في الشق الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس
ضروري ويجب سبق تلك على هذه اما على الجمع وعلى سبيل التعاقب لا على التعيين وبناء لزم
اجتماع النقيضين على الاول قوله والمصلو ترديد الخ يعني لما كان مقصود صاحب
المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين وهو الخلف او تحقق امور
غير متناهية احتاج الى ترديد الشيء الزائل والمص لما اراد ابطاله باستلزامه للاخير وهو حاصل
الترديد فالترديد مستغنى عنه قوله لا زوال واحد ولا تبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه
كما مر قوله ايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين جدا وثانيا يستلزم اجتماع الالتفاتين
المعلومين في ان واحد التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه
لا يتعلق علم بشيء الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس فلية موجبة مع المعية فاذا اجتمع
العلمان بمعلومين متغايرين حال ثاني زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما قبله في ان واحد
واما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين في ان واحد
بالتفاتين متغايرين وبعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك
لزم اعادة المعدوم وبعينا خلافه العلم بهذا من زوال كما لا بد للعلم بذلك من زوال آخر ولا استوى
حال العلم وما قبله فقد بطل ما سوى الجامع بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل معدا ثم وجودا
ثم معدوما وهاهنا الاما ادعينا لزومه فيه ان الثابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان اجتماع

حدوثه لا بقاء فلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل الوجد ليس
الا زوال وانضم اليها المقدمة المبهرة على انه لا يصير حينئذ دليلا آخر ثم هذا كله على تقدير
اذ التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه اما او الفاصلة كما في بعض النسخ
واختاره بعض الافاضل ايضا فيحتاج الى تعسف فتامل قوله لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في
المباحث المشرقية من ان القوم وان تلطفوا به لكنهم لم يأتوا عليه بسلطان عظيم اذ غاية
ما قالوا هو انا نجد من انفسنا انا اذا قلنا باذهاننا الى ادراك شيء تعذر في تلك الحالة
الاقبال الى ادراك شيء آخر وهذا هو الذي غيرهم عن الطريق المستقيم واماطهم عن النهج
القويم وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي اذ قلنا الانسان ناطق حيوان
عقلنا مفهوم هذه الالفاظ وظهر فيما لنا امر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا
قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فما يشاهد ان القوة
الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر
عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه حين الحكم بين
الطرفين لضرورة ان القاضي على شيئين لا بد ان يحضره المقضي عليهما والا لجاز الحكم على المجهول
والمنسي وهو كما ترى وايضا اذا تصورنا الشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مفيدا للعلم بتمام حقيقته
فلو استحال حصول العلم بكل جزء دفعة لاستحال حصول العلم بحقيقته وايضا المقدمة
الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين معا في الحجة القاطعة ثم من المقرر في مقره ان الله سبحانه و
العقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون شيء من معلوماتها

موجودة بالقوة بل لا بد من حضورها بالفعل وهو باطل ولا بأس بما ظنوا وقد اقتبست
بالامام الفاضل المحقق الخوانساري ايضاً في بعض تصانيفه فعليك بلطف القريحة قوله
بعض اهل الكشف الخ فيه اشارة الى الخلاف البعض فان الشيخ الاكبر قد يتحمل على ثبوت الت
بعد الموت وايضاً من الظاهر ان المثوبات غير واقفة وهي ليست الا ادراكات قوله في
النشأة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وتارة وجوب الامور الخ
قد تصدى بعضهم لدفعه بان المراد بقوله بحسبها في قوتها الخ ان امكان ادراك الامور الغير
المتناهية على وجه البدلية في ان واحد انما كان لان الادراك عبارة عن حصول الامور وهي لا يمكن
الا بعد وجود ذلك الامر بالفعل فلو فرض ان يكون فيها امور غير متناهية بالفعل يمكن ان
يدرك كل واحد منها في هذا الان على سبيل البدلية ولم يدل انه في ان واحد ادراك الامور
الغير المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية في الخارج قبله
ممكن وحينئذ لا نسلم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل في امكان امر واحد
كل زمان من ان كفاية لانه يصلح ان يكون في الان الاول لا في غير متناهية ممكنة على وجه البدلية
في ان بعد ذلك الزمان اعلم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان حسنا كما لا يخفى
قوله اعلم ان الاعداد الخ في حاشية المقصد في بحث دفع ما يرد اي وروده اخرج توجيه
ان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او الانحصار عن ذهنه وهكذا الادراكات الغير المتناهية
بالفعل فيها اذ الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية
كذلك لان العلم على حسب المعلوم ومن شرط القياس الاستثنائي ان يكون التالي لازما للمقدم في نفسه

لا للنقض ايضا حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فانتظم الدليل الذي اورده
على هيئة الاستثنائي المطلوب فيبقى حديث المنع والدفع مستغنى عن الشرح قوله بمعنى انها الضمير
للامور فقط قوله موجودة بالفعل الخ لا الى نهاية قوله في الحاشية واما على تقدير قدمها
الخ لو لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحادث النفس كما سبق قوله بالمعنى
الاول اذ انتزاع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية قوله فمعنى
تناهيها قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن لعدم اختصاص التعاقب
بالامور الانتزاعية كما في الحوادث اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله وان كان من
الامور العينية الموجودة بالفعل الخ لا يتصور الا من تناهيها بالمعنى الثاني كما لا يخفى
بين حال كونها من الامور العينية الموجودة المتعاقبة الوجود البتة بينها وبين الامور الانتزاعية
الاعتبارية قوله والحق هو الاول في الحاشية تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له
اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني والا فلا ينفع في التمثيل لنفس اللاتناهي قبل الحد قوله لان
من الامور الخ في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة
وكذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد كعشرة رجال وعشرها
اذ الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين يصح اضافته اليهما ايضا لكن الكلي
عشرة رجال باعتبار اجزائه واحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة احادها عشرة رجال بخلاف
عشرة عشرات رجال فان العشرة اذا اخذت من حيث هو تصدق على عشرة رجال وعشرات بالمواطاة على انه
حقيقته واذا اخذت من حيث اضافته الى الحصة تصير لنفسه تصدق عليها بالاشتقاق على انها حصة

بالعدد الغير المتناهية مثال الاول

فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعه اى يصدق على اى فرد فرض منه موجود تارة على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما فى حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق

قوله فى الحاشية كل ما يتكرر نوعه اى نوعه الاضافى بل الاعم منه بحيث لا يتجاوز الذاتى الى كل ما يتكرر جنسه ان كان عاليا فهو ايضا امر اعتبارى بالدليل المذكور بخلاف ما يتكرر عرضه بان يتحقق فى افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا عينيا لجواز الاختلاف فى افراده فافهم قوله فيها وتارة وصفا عارضا اى بعد انضمام الى ذلك الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عين حقيقته باعتبار اخذه من حيث هو فالذاتية والعرضية باعتبارين لا بانية فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته الى معنى وجود زيد خارج عنه عارض له لخروج هذه الاضافة عنه وان كانت الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم قوله فيها كالقدم فانه لو وجد فرد منه لاتصف بالقدم فانه وجود حادث وصوفه قس عليه البقاء فى قوله فيها فان الامكان الخ يعنى ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل موجودا فى الخارج فيتصف بالامكان لكونه مما يتكرر نوعه فذلك الامكان ايضا يكون موجودا فى الخارج فيتصف بامكان وهكذا الى لا نهاية فيلزم التسلسل فى الامور العينية قوله ولا تركب من الآحاد ويدل عليه ما ذكره صاحب الجنان ايضا حيث قال الحق انه اى الواحد ليس بعدد وان تألف الاعداد منه قوله والعدد محمول الخ على المعدود فى الوجود كما هو شان المشتقات مع موصوفاتها والتباين بين المفهومات لا ينافى صدق احدهما

بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما هو حال بعض الاشياء والوجه انه
سواء اعتبر فيها الجزء الصوري او لا ليست على هذه الصفة فهو المحمول الحقيقي
قوله والواحد اتحاد المشتقات معنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث
اراد بوجوده في الاشياء وجوده النفس الامري بمعنى انتزاعها وهي المعدودة
لا الخارجي مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قوله حتى يتبين اذ المتبادر منه
نفي مطلق الوجود عن الخارج قوله في ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم والا
تحقق الامور الغير المتناهية فينا ولو سبق بطلانها في الحكمة مطلقا بل اذا كانت
مترتبة مجتمعة بعضها المتقدم وبعضها المتأخر تصدى المصنف رح بقوله وتلك الامور
الاثبات الترتيب بينها فاحتمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب
من جهة انفسها لا يكفي في اثباته ان يقال انه يجوز ان يكون تلك الامور اعدادا والا
العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلا بد من تقديرها ايضا وهو الاعداد
فيصير منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدادها المتأخرة
عن وجودها ثم ابطال تلك الاعداد اولا وبالذات ثم الامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه
لا يحصل هذا الترتيب الا بانكم سلم ما ذكروا انما صرف عنان العناية اليه لان استلزام كون
العلم بلا تناهي في نفسه الشيء ما في غيره فافهم قوله كذا يحصل اتحاد اللازم معه
بالماهية على اللازم قوله في الحاشية واستدلوا عليه بان [illegible] وبانه يمكن تصور العشرة
لغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح انه في حكم العقل

بتركبها من ثلثة وثلثة لا من اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول
هما فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقوم عنده فلا بد ان يتقوم حقيقة شيء بامر دون
امر لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذاتي وذاتيها لان المرجح انما
لا بد منه لحكم العقل بتقومه به دون غيره لا لتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ليست اتصافا
اولى من ثلث الاعداد واذا لا اشتمال لا ترجح للاولوية ولا لزوم ان يكون تركب السرير من
العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوص وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد محض
الوحدات وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل وجزمه بان التقوم في الواقع للراجح لا
للمرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها ان استغناء وسواء كان تقومها بالكل على سبيل البدلية
او على سبيل الاجتماع وهو ثبوت ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان فالضرورة تشهد
بالضرورة ولا ايراد بان الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء
عنها انما هو باعتبار الثاني دون الاول لدفع بان القدر المشترك بينها الذي يتقوم به
انما هو الوحدات ففيه المطلوب **قوله** فيها لا يخفى ان الاعداد على تقدير تركبه من الوحد
ات المحضة ليست فيها احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء بل ينحصر في
اثنين وواحد **قوله** فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدات ليست بمقولة ولا مما يصدق
عليها المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء **قوله** باشتمال العدد كما هو مزعوم بعض اهل
الظواهر ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صوري لكان عبارة عن الوحدات المحضة فيصدق عليها الو
بناء على ما تقرر من ان الكل كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه

الوحدة لا يصدق عليها العدد لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من
مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلانضمامه
امر ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه قوله الجواب منع استحالة صدق المتباينين
على شيء ولم يصدق كثير وصدق الوحدة هو ما صدق عليه العدد كذلك قوله واما مع نفي
الجزء الخ وهو راي اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانه لو حقيقة العدد مع الغفلة
عن الجزء الصوري وشان الثاني ارفع منه قوله اذ الترجيح الخ وحينئذ لزم الترجيح
بلا مرجح او الاستغناء لا يجوز ان يستغني عنه مع ان الثلثة ليست مغايرة مع
اربعة واثنين وخمسة وواحدة وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ
حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط ولا نزاع في المعروض ولا في الاقوال بما ذكر عنه
القوم فافهم قوله حقيقة محصلة اي مرتبة عليها اثار فهي شيء مع اثار الاجزاء
كونه من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة
ليظهر انه لا يصح حمل قوله محصل الوحدات على الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الوحدانية لان الحمل المذكور [illegible] لا معنى لقوله دخول الوحدات
[illegible] فان الاستلزام [illegible] فافهم قوله يلزم
دخول الخ مع انه يكفي بتقويمها [illegible] واحدة فلزم الاستغناء لا يجوز عنه قوله من
الوحدات الثلث اي من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلث من حيث انها
معروضة للهيئة الاجتماعية قوله جزء الضرورة دخول وحدة مع وحدة اخرى لا مع

تلك الحيثية في الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاولى وحدها
لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك
الحيثية لا تغاير فذلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق الوحدة
فافهم قوله في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات
ترجيح بلا مرجح اي لعل القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية دخولها مع
تلك الحيثية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات
الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث اعتبارية محضة قوله بل نقول على تقدير الخ
يعني لو سلم قوله العدد محض الوحدات اي الكثرة من حيث انها كثرة بان لا يكون الهيئة داخلة
فيها ولا عارضة لها فلا نم قوله فدخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول
الوحدات فيها لا يستلزم تعلق حكم واحد شخصي كالدخول ههنا الى الوحدات بالاشياء الكثيرة من
حيث انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة بل يرجع الى كل وحدة وحدة لا الى دخول الوحدات
من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من الاحكام
ما يصح استناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول في باب ضيق يصح استناده
الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فلا نسلم
الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية قوله وبما حققنا من ان العدد ليس جزء العلة
مطلقا قوله متوقف على هذا المجموع الخ لكونه جزأ منه قوله وغير مشتمل عليه سواء كان حيثية
العروض ايضا غير معتبرة فيه او لا قوله في الحاشية ولعدم هذا الهيئة الخ فلا وجه للجزئية

اصلا نعم لو كان حقيقة محض الوحدات لكان لها وجه ظاهر قوله تحقق مجموعها
اى مجموع الآحاد الخمسة يعنى ان الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة
لانتزاعها عنها اذ عروض هذه الهيئة لها عروض انتزاعى فليس فى نفس الامر الا كثرة
وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فلا يمكن ان تعرض
الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا فى بعض تعليقاته
فافهم قوله ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاول اى الجزء عدم العلة
المعينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاول فكيف يثبت
الترتيب بالعلية والمعلولية قوله ينتفى بعينه الظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان ينضم
مع الدليل شهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولوازمه لانه اذا فرض عدم العلة التامة
لزم انعدام المعلول وذا لا يتصور الا بانعدام واحد الاجزاء بعينه ولا بعينه قوله
فعدم الشرط اى لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقه مما يتوقف عليه المعلول فى قوة
مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذى يتوقف عليه المعلول لا فى قوة ما يكون
منه بالطريق الاولى قوله بل هو مقارن غيره لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود
الشرط قوله بمعنى آحادها اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة
المعتبرة فيها الهيئة عروضا او دخولا قوله لانها جملة الخ يعنى بعد تمهيد مقدمة
ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها
شئ نقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة يعنى المركب منها من جهة ما يتوقف عليه من العلل

ما به المعلول فى وجوده من العلل الناقصة ولهذا يوجد عند وجود العلة التامة ولا ينتظر الى شئ آخر مولوى تراب على رحمه الله

الناقصة وبعضا منها لكانت العلة التامة جزأ لنفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف
عليه لا نها بمعنى مغاير لكثرة العلل الناقصة المتوقف عليها المعلول توقفات كثيرة وقد فرض
هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء مما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة
لانها بعض ما يتوقف عليه سواء ينتظر وجود المعلول بعدها الى امر اخر اولا والا لزم ان لا
يكون العلة الاخيرة علة ناقصة او يكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها لاحد ان يعارض
بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت هي ايضا
من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزأ لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليه
لانها معنى مغاير لكل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هي ايضا مما يتوقف
عليه الى اخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول توقفات كثيرة
فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها فلا تكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف المركب
قوله وبهذا اي لان العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها وكثرتها و
الحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة قوله فعدم
العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة
فعدمها راجع الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد واحد فان قيل
لا نسلم ذلك لانه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق قولنا الكثرة معدومة
والا لزم اجتماع النقيضين لو صدق قولنا الكثرة موجودة لاقتضائه وجود ما فرض معدوما
وارتفاع النقيضين لو لم يصدق قولنا الكثرة موجودة ايضا لكونهما متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة

قضية مجملة جعلت الى قضايا منفصلة متعددة اى هذا موجود وهذا موجود وكذا قولنا
الكثرة معدوم اى هذا معدوم وهذا معدوم فالقضية الموجبة التى موضوعها
ذلك الواحد كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا البواقى بالعكس بخلاف المركب فانه امر
واحد وعدمه يرجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندى فى حل هذا المقام وفى تحريره
كثير من الاعلام قوله فى الحاشية هذا التحقيق الخ يرد عليه انه قد سبق منه ان معنا
عدم المعلول معلول لعدم علته وليس معنى التأثير الا على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتأثير تأثير العلة
المعينة كما حقق انفا وقوله بل يكفى كناية عن عدم علة ما قوله من الاعدام المعدومة
اى وقتا لا انتزاع والمراد فى قوله يعين هذا منشأ انتزاعها السلسلة قوله
ومعنى استلزام الخ فيما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا انتزاعية
فالاستلزام بين عدم الاول وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان يمكن انتزاعها ايضا منشأ
المعدومية منها بدون انتزاعها مع انا فقد نتصور عدم الثالث مع الثانية وعدم الاربعة
قوله فلا يكون تلك السلسلة يلزم بطلانها اجراء البراهين المنتهضة لابطال التسلسل
قوله فان قلت المقصود الخ حاصله ان المقصود من اثبات اللاتناهى فى تلك العدمات
اجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليتبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة تلك
العدمات موجودة مترتبة غير متناهية فرضنا الها مبدأ وهو عدم ا فى المرتبة الاولى وبعده
ب فى المرتبة الثانية وبعده ج فى المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية لو فرضنا سلسلة اخرى هى
نفس تلك السلسلة مبدؤها ب فنقول كان بازاء مبدأ الكبرى عين مبدأ الصغرى ب

كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني ثالثة الصغرى اعني ح الى ما لا يتناهى فان كان بازاء كل مرتبة
معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة والا فيكون في الكبرى
مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ و
انتظام الاوساط لهما فيكون الصغرى منقطعا متناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة
بواحد ولا شك ان كونهما امرين انتزاعيين لا يمنع ذلك كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري
في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بعد تعيين المبدئين في السلسلتين الكبرى والصغرى
بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضها مع انها وهمية
غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات
اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء الغير المتناهية
بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء جزئه وهو
باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية هي التي
يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا الا التي بها يتقوم وتحصل
حقيقته الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل
المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالفعل
عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين واما الثانية فلا يتجاوز
الاربعة عند احد قوله في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل بتأويل
الجسمية ويؤيده ما في بعض النسخ بلفظ الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء

لان التطبيق لا يجرى فى الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهى المقدار لانها بالفعل امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية فى الازمنة الغير المتناهية لا يمسّه الجواب كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة وفى المقام كلام ليس هذا موضعه **قوله** قلت الاجزاء الخ حاصله انه لابد لجريانه من كون ما يجرى فيه موجودة بالفعل غير متناهية فى نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر بطلانه فيه والاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهى المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشاء انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهى المقدار واما ثالث الاعدام فليست موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجرى فيه البرهان فافهم **قوله** فى الحاشية او موجودة بوجود واحد وانما هو وجود الجسم كما يظهر بالتامل فابداء احتمال اخر غير سديد فافهم **قوله** فيها فثبت انها موجودة الخ يعنى ان الكل موجود خارجى محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل على هذه الحيثية هو وجود وهمى للاجزاء وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينها وبين الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كما فى بعض حواشيه واما حمل المشتقات على موصوفاتها فليس بهذا القدر بل لارتباط زائد عليه بل لعلّه البداهة فيها دون ما نحن فيه وفى المبادى ولا طاقة لنا على تفسيره الجامع المانع كما قالوا فى الحمول فلا يرد انه عند الموجبة المشتق معنى بسيط ينتزع من الموصوف وهو خارجى كونه بحيث ينتزع عنه فهو وهى المشتق ومنشأ الصحة الحمل بينهما فلم لا يكون

منشاء له فيما نحن فيه بعد الفارق فافهم قوله فيها الا امتداد الخ اى حقيقة وحدانية
ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعنى ان الوجود ليس له حقيقة الا
المعنى المصدرى الانتزاعى الذى ليس له افراد سوى الحصص كما هو مناط تعدده وتكثره انما
هو تعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقائق
مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها فى الوجود ومن هٰهنا
تسمعهم يقولون ان الاتحاد فى الوجود فرع الاتحاد فى الحقيقة على وجه وفى المقام تفصيل
وتحقيق ليس هٰهنا موقعه قوله فيها به مباين الخ المقصود من نقل كلام الاستاذ هٰهنا التنبيه
على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونها منافيا لوحدة الوجود
ينافى وحدة الاتصال بينها اى كونها مشتركة الحدود قوله فيها متحقق فى كل جزء اى سواء
كان تحليليا او غير تحليلى فتخصيص التحليلى ليس على ما ينبغى قوله يجرى فى اعداد لهم
فتخصيص الاعداد لاتصافها بالاكثرية والاقلية بالذات انما المعدودات فى بادى الراى
قوله فلا يرد الخ فلو ترك لفظة العدد والاعداد فى البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون الخ
فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة الاعداد للمتاخرة
لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال عليه الخ اراد بالدليل ما هو اعم
من التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه فى البديهيات قوله
فى الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشئ لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح فى
موضع اخر قوله ليس لا حصول الحد لما مر من ان تعدد المعانى المصدرية منوط بتعدد

ما انضاف اليه او ما يوصف بها واذ ليس فليس **قوله** لما اشتهر ولما مر من امتناع

استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله **قوله** فان قلت الخ يعني ان الامام

ان بطلان كون الادراك انتفاء شيء يستوجب ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا

للمعلوم كما زعم المص فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود

الذهني والامام القائل به فعلى هذا المراد بقوله الامر العقلي الامر الحاصل للعقل سواء

كان على وجه الحلول والقيام به اولا **قوله** قلت العلم متصف الخ فيه ما افاده بعض

الاعاظم انه لو اراد بالمطابقة الوفاء بالكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان اراد بها التطابق

في الماهية فممنوع عند هؤلاء ولا يجدي شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان

قوله قد يقال اي في الجواب عن السؤال المصدر بقوله فان قلت **قوله** فهو في الذهن الخ

لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فان من المحتمل ان يكون

العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو زعم الامام ولا يفي ببطلانه هذا ولا ما

مر كما زعم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك

اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر **قوله**

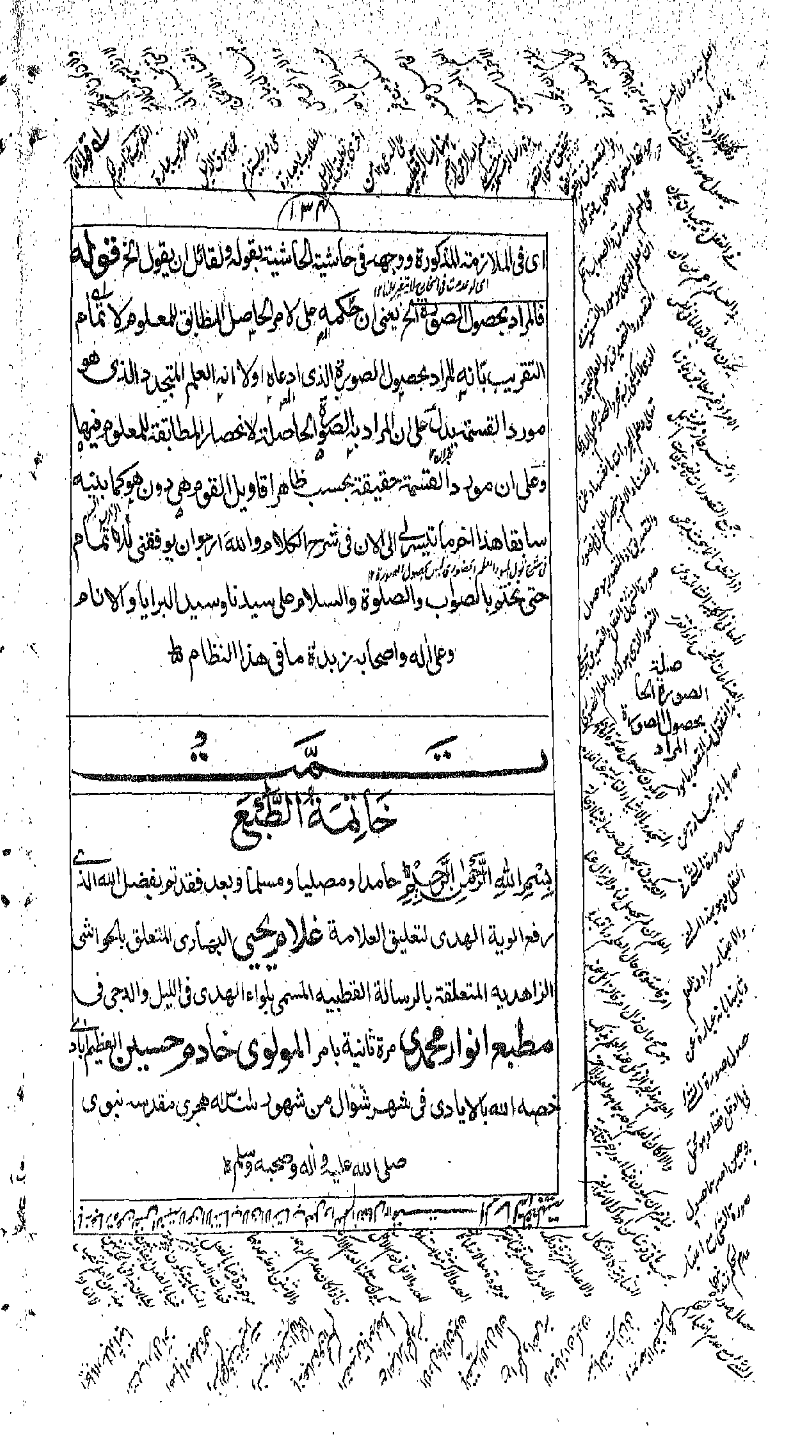
في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية

وذلك التحقيق لا ينافي المذهب المتكلمين ولا مذهب الامام **قوله** لو عدمت

الخ فيه انه لم لا يجوز ان يكون محالا يستلزم محالا آخر وهو التغير **قوله** فقد يثبت

الخ وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بيان ان العلم صفة الخ **قوله** فان المناقشة فيه الخ

عن الاذهان ان العالية محالا والمحال يستلزم نقيضه كما قالوا ان عدم الزمان يستلزم لوجوده ويجوز ان يكون ذلك المقدر محالا يستلزم المحال



قوله اى فى الملازمة المذكورة ووجهه فى حاشية الحاشية بقوله ولقائل ان يقول الخ

فالمراد بحصول الصورة الخ يعنى ان حكمه على الامر الحاصل المطابق للمعلوم لا تمام

التقريب بانه المراد بحصول الصورة الذى ادعاه اولا انه العلم المتجدد الذى هو

مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم فيها

وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هى دون هو كما بينه

سابقا هذا اخر ما تيسر لى الى الان فى شرح الكلام والله ارجو ان يوفقنى لاتمام

حتى يختم بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام

وعلى اله واصحابه زبدة ما فى هذا النظام

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم حامدا ومصليا ومسلما وبعد فقد تم بفضل الله الذى

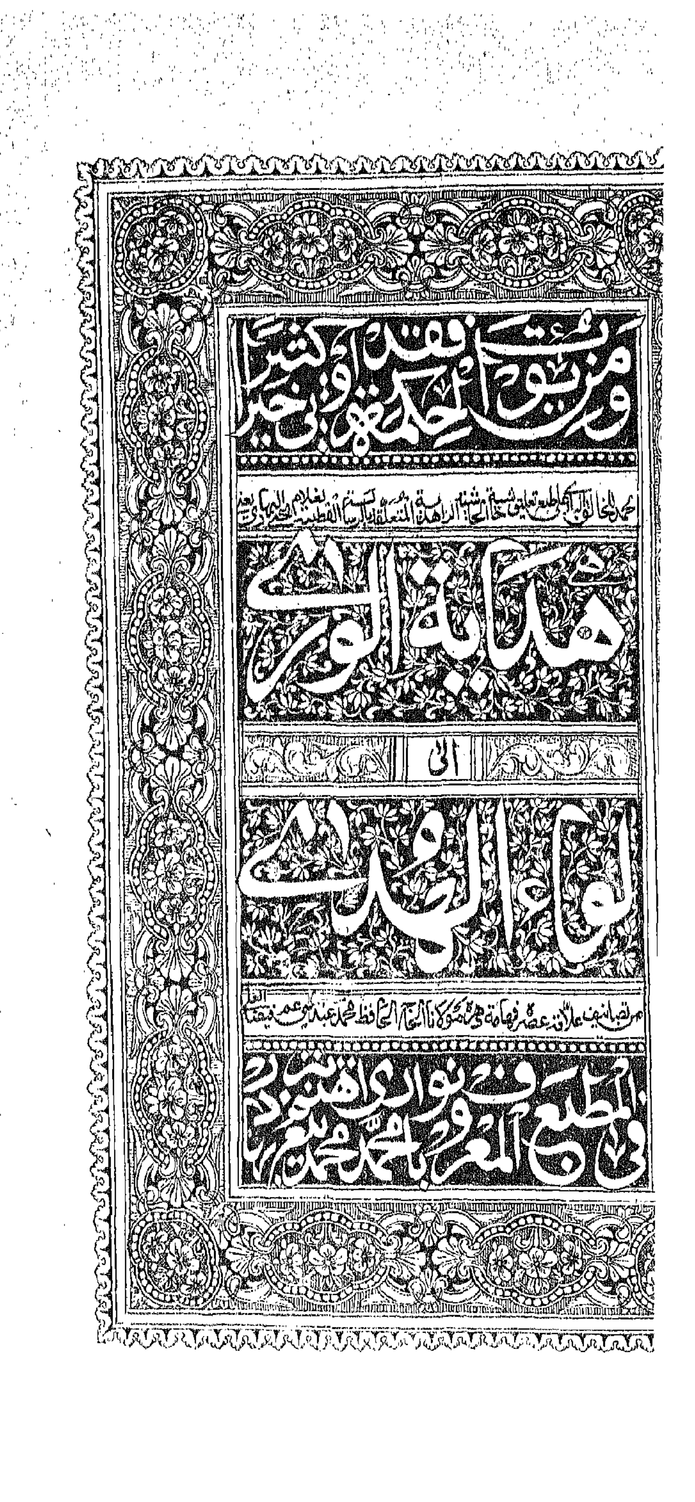
رفع الوية الهدى لتعليق العلامة غلام يحيى البهارى المتعلق بالحواشى

الزاهديه المتعلقة بالرسالة القطبيه المسمى بلواء الهدى فى الليل والدجى فى

مطبع انوار محمدى مرة ثانية بامر المولوى خادم حسين العظيم ابادى

خصه الله بالايادى فى شهر شوال من شهور سنه ۱۳۱۱ هجرى مقدسه نبوى

صلى الله عليه وعلى اله وصحبه وسلم


ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا
هداية الورى
إلى
لواء الهدى

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد فهذه عوائد سابغة وفوائد بالغة مترجمة **بهداية الورى الى لواء الهدى** نمقها المتعوذ من شر النفس **محمد عبد الحي**
بن استاذنا العلام مولانا **محمد عبد الحليم** ابده ربه الكريم حال الاشتغال بقرأة الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية راجيا من الخلان
الانصاف والميل عن الاعتساف **قوله** صحاح الدراية يمكن ان يقال ان المعنى صحاح دراية ونسبة الصحاح الى الدراية مبالغة **قوله**
وان يكن سابقا الخ هذا من المساحات واصل كلام الشاعر ابي الفتح البستي وان يكن سابقا يدل عليه لفظة على ما افاده عمدة الادباء رحمه الله لا يدرك
مستفعلن مستفعلن فاعلن البحر سريع مستفعلن مستفعلن فعلن وان يكن متفاعلن سابقا فاعلن في كل ما مستفعلن وصفا فعلن **قوله** الكشح
الكشح ما بين الخاصرة الى الضلع الخلف تقول طوى فلان كشحه اذا قطعك كذا قيل **قوله** بل الامر فان يمكن ان يراد به الفرق بين الحق والباطل
قوله هو العلم الكلي الخ لما قال السيد الزاهد كان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه الخ ولا مرية في انه لا يكون فرد الا للكلي فاستنبط منه ان العلم
المتجدد هو العلم الكلي ولذا زاد المحشي بعد قيد الكلي وليس هذا من توجيهات المحشي كما توهم وما قيل ان لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي فلا حاجة
لاخراج العلم الحضوري الى قوله يتحقق كل فرد منه الخ بل يخرج من الكلي فانه ليس بكلي ففيه ان ما هو منشأ الانكشاف ليس الا امرا شخصيا سواء كان علما
حصوليا او حضوريا وليس الامر الكلي في الحصولي الا القدر المشترك بين الصور الخاصة التي هي علوم حصولية فكذلك الامر المشترك بين العلوم الحضورية
امر كلي فالفارق بينهما تدبر **قوله** كما تلوح من الاشارات فان ما في اشارات الشيخ يومي الى ان البعدية الذاتية هي التي بها يمتنع وجود البعد بدون
القبل سواء كان القبل علة تامة للبعد او ناقصة ويمكن ان يراد بهذا القول بقوله يراد اي كما تلوح هذه الارادة من الاشارات اي اشارات المصنف
والسيد الزاهد حيث اكتفيا على اخراج الحضوري وما تعرضا باخراج الحصولي القديم ولا يبعد ان يراد بالاشارات الدلائل وانما عبر عنها بها لضعفها
ثم اعلم انه كتب الى العلامة ادام الله علاه ومجده في بعض حواشيه ان هذه البعدية الذاتية لا توجد في بعدية اجزاء الزمان كبعدية اليوم عن الامس
فكتب بعض النحارير اليه دام ظله جوابا فامتد في حين نقوض صانها الله عن الشرور سنة الثانية والسبعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه
صلوات رب المشرقين كتابا فيه ما ترجمته ان هذا اختلاف اهل الفن فانهم يعدون تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض من قبيل التقدم بالذات فارسل
دام ظله اليه الجواب بما حاصله ان البعدية بالمعنى المذكور تقتضي ان يكون بين القبل والبعد علاقة العلية سواء كان القبل علة تامة او علة ناقصة وليس

بين اجزاء الزمان علاقة العلية كما صرح به في شرح التجريد الجديد وشرح المواقف وشرح حكمة العين وغيرها فليس بينها بعدية ذاتية بالمعنى المذكور فتم ظلم
الحكماء بان امس متقدم على اليوم واليوم متقدم على الغد بالذات فالمراد منه ان امس متقدم على اليوم بالزمان واليوم متقدم على الغد بالزمان الا ان هذا التقدم
الزماني بينها بالذات اى بلا واسطة امر آخر بخلاف التقدم الزماني الذي في الزمانيات فانه بواسطة اجزاء الزمان فالتقدم والتاخر من العوارض الاولية
للزمان وقد صرح بهذا المعنى ايضا في تلك الكتب وغيرها فلما وصل هذه الرسالة اليه كتب مكتوبا اليه دام ظله معتذرا بالترجمة الى مستفيض من جنابكم بيت المجد والشرف
وما اقدر على التكلم مع جنابكم الا بالخلو من ما اختاره ضميركم الصافي وصحح نظركم الثاقب فهو الاولى الا انه يخطر في خاطري ان اجزاء الزمان لكونها ممتنعة
وجود البعد منها بدون القبل ولو امكن وجود السابق بدون اللاحق فذلك اليوم الغد عدم الاتصال وهو خلاف فقد تحققت فيها البعدية الذاتية ثم ارسل دام ظله
اليه الجواب بالترجمة انه مهد ذلك مقدمتين الاولى انه ليس الجزء السابق من اجزاء الزمان متقدما على الجزء المتاخر تقدما بالطبع او تقدما بالعلية افاد الصدر
الشيرازي في حواشي شرح التجريد قال بهمنيار في التحصيل ليس بين السابقة من الازمنة والحركات وبين الآتية علاقة بوجه من الوجوه واستدل عليه بوجوه منها
ان التقدم بهذين التقدمين مما يجوز اجتماعه مع المتاخر واجزاء الزمان مستحيل اجتماعها لكونه غير قار وقدح عليه شارح التجريد بان ذلك غير لازم
الا ترى ان العلة المعدة متقدمة بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعها معه بل يجب عدم اجتماعها معه وفيه نظر لان المتقدم بالطبع هو العلة المعدة
لا وجودها وهو يجتمع مع المعلول ولو سلمنا ان وجودها ايضا متقدم بالطبع فسبق العلة المعدة على المعلول سبقان سبق وجودها وسبق عدمها الطاري على
وجودها وكلا السبقين بالطبع فعدمها متقدم على المعلول بالطبع ويجتمع معه واما وجودها فهو وان كان لا يجتمع مع المعلول لكنه من حيث هو يصح اجتماعها
مع المعلول وانما امتنع اجتماعه مع المعلول لمانع وهو توقف المعلول على عدم العلة المعدة ايضا ولولا ذلك لجاز اجتماع وجودها معه بخلاف الجزء المتقدم
من الزمان فانه من حيث هو لا يجوز اجتماعه مع الجزء المتاخر والا يلزم بطلان كونه غير قار انتهى كذا في بعض حواشي الحاشية القديمة ومنها ان اجزاء الزمان
متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينها بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد
فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة كذا افاد شارح التجريد والثانية ان الزمان متصل بمعنى ان الاجزاء المفروضة بينها حد مشترك وبهذا المعنى اتصال الخط
والسطح والجسم التعليمي وهذا المعنى فصل للكم المتصل اما الاتصال بمعنى توحد الوجود فانه يمتنع حاله ان الساعة الماضية والساعة المستقبلة كليهما موجودتان في
الواقع معا او واحد منهما معدومة في الواقع عند وجود الاخرى فيه وكلاهما معدومتان عن الواقع على الاول فالزمان المتصل موجود في الواقع باجزائه
مستقبله متوحد الوجود مثله كمثل المكان الممتد الموجود في الواقع فليس الزمان متجددا ومتعاقبا في الواقع فالحكم بكون احد الجزئين ماضيا والآخر مستقبلا
من الاغلاط المحضة فلا يكون لاجزائه تقدم وتاخر اصلا بحسب الوجود في الواقع الا التقدم والتاخر بالرتبة فيجوز ان يعتبر التقدم متاخرا والمتاخر
متقدما فالمبدأ ان كان من الماضي فالمتقدم ما هو اقرب منه ثم وثم وان كان من المستقبل فما هو اقرب منه يكون اقدم ثم وثم وعلى الثاني فالزمان
في الواقع لم يتجدد وبعضه منقضي وبعضه متوقع ولاجزائه تقدم وتاخر بالزمان فعند وجود الماضي منه في الواقع المستقبل معدوم في الواقع فلا يكون
الزمان حينئذ متصلا لان الاتصال توحد وجود المتصل والمتصل توحد وجوده مع انتفاء بعض الاجزاء في الواقع وعلى الثالث فظاهر ان الزمان
لا يكون متصلا فان الاتصال توحد الوجود ولا وجود ح وبالجملة ان الزمان لو كان موجودا في الواقع بدون التجدد فلا تقدم ولا تاخر زمانا بين اجزائه
والا فليس له حقيقة متصلة وهذا اشكال جلي وقد افاده المحققون ايضا واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول ان تعريف البعدية الذاتية اى ما يمتنع وجودها
بدون القبل يقتضي ان يكون القبل علة للبعد ناقصة او تامة وليس بين اجزاء الزمان علاقة العلية كما مر في المقدمة الاولى
فليس هناك بعدية ذاتية وما خطر في خاطركم ربما يدل على ان البعد علة للقبل بان نقول لو امكن وجود ... اليوم ... لا ...

مولانا ... السهالوي اللكنوي

الا اتصال مع انه ثابت فصار البعد حادثا وهذا من اسخف السخف واكمل منه ان اريد ثم باتصال الزمان ما هو فصل كم المتصل فنقول هذا الشيء صم اصلا لو امكن وجوده للسائر بدون الصحيح فلا نسلم الملازمة وان اريد ثم باتصاله توحد وجوده فنقول ان الاتصال بهذا المعنى ثابت للزمان على تقدير القول بانه موجود في الواقع معا وعلى هذا التقدير لا بعد ولا قبل ولا تقدم ولا تاخر الا الرتبي والكلام فيما فيه ولا تحقق القبل والبعد والتقدم والتاخر على نحو تكلم فيه الا اذا اختير ان بعضه موجود في الواقع وبعضه معدوم فيه وح فلا اتصال كما قد مر في المقدمة الثانية فمنع ح بطلان التالي تدبر **قوله** وانما اكتفى في نفي الدين الخ الدين العادة كذا قال في النهاية وتسمية هذا الطريقة ولا مانع للمصابه ولا هو مقصور على السماع بل يكفي فيه وجود العلاقة على ما هو المختار كما هو مصرح في المسلم وغيره فمعنى قوله وانما اكتفى المصنف في نفي هذه الطريقة اي طريقة حصول صورة الشيء في العقل على الاول اي الحصول حيث قال ان العلم الحصولي لا يكون بحصول الصورة اصالة الخ ظاهر وما قيل ثم ان لفظ الدين لا معنى له في هذا المقام اصلا لانه في اللغة العادة فيكون معنى قوله انما اكتفى في نفي الدين انما اكتفى في نفي العادة وهذه الفاظ ليس تحتها معان محصلة انتهى **قوله** لا ينافي الخ افيد ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان الانحصار في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا فيحتمل ان يوجد الانحصار في الاخص فان لم يوجد فلا يثبت الانحصار في الاخص اي الحصول بالحادث وهذا المقام تعيين المقسم فلم يحصل وهذا الايراد وارد غير مندفع وما قيل من ان ما قطره وجه السقوط ظاهر فهما لا يعقل ثم ما قيل مع ان انحصار الشيء في الاعم من حيث هو كذلك ينافي انحصاره في الاخص قطعا انتهى ففيه ان هذا انما يصح على ما قيده بالاعم عن قول المقيد وان كان لا ينافي الخ بكلمة ان الوصلية فانه دال صريحا على ان الكلام بعد التنزل وقد قال ذلك القائل ان هذا ايراد على كلام المحشي نبابا ه قوله مع ان انحصار الخ فان هذا العنوان دال على انه ايراد ثان وليس قبله ذكر ايراد على كلام المحشي اصلا فقائله **قوله** فلا يتصور التخصيص لتخصيص العلم بالتجدد توضيحه ان المصروف [illegible] التخصيص مرتين ما هو مرة بعد اخرى من حيث اللفظ الا ما هو مرة بعد اخرى من حيث المعنى والا لازم ههنا انما هو تخصيص واحد لفظا وهو بالتجدد وهذا مما لا يبهر عنه المحشي ره وتوبيده ما افاد بحر العلوم ره حيث قال تعدد التخصيص مع وحدته مبنيان على تعدد القيد المخصص ووحدته والقيد المخصص ههنا واحد وهو قول المتجدد ولكنه ادى مودى القيدين انتهى وما قيل من ان المعروف عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى الا ان التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشيء في زعم السيد الزاهد اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وههنا لا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه ففيه سديد باق افاده بحر العلوم ره من ان اعتبار التخصيصين مرة واحدة وان كان يتصور ههنا بحسب اللفظ فان اللفظ واحد وهو التجدد ادى مودى القيدين ولكنه لا يتحقق بحسب المعنى فان بين الحادث والحصولي عموما من وجه فالتخصيص بهما انما يتصور بان يخصص اولا بالحصولي ثم بالحادث او بالعكس فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى بحسب المعنى وهذا امر فيه شناعة عنده ذلك القائل **قوله** اي صادقة معها الخ تعقب بحر العلوم ره السيد الزاهد ره بان ما افاده من اشتراط المساواة في صفات المعارف مما لا اصل له فان المفرد المحلى والجمع المحلى والموصولات من العام وعلماء الاصول متفقون على ان صفات العام مشتملة لافراد العام وقد اعتنى [illegible] لدفع هذا الايراد وتوجيه قول السيد الزاهد بان معناه انه قد تقرر في علم النحو ان توصيف المعارف للتوضيح غالبا واوصافها مساوية لها غالبا ثم انتخب على هذا التوجيه قال في نشاطه فانحل بحمد الله الاشكال حتى سجد به ولا يرى كلام المحشي مصفوفا بغبار الايراد اقول ان هذا افترية بلا فرية فانه ما تقرر في علم النحو ان صفات المعارف مساوية لها غالبا بالمعنى الذي هو مراد السيد الزاهد اي المساواة في الصدق كما لا يخفى على من تحلى بحلي الانصاف نعم ان النحويين قالوا ان الموصوف اخص او مساو يعني في نحو التعريف والمعلومية وليس المراد الاخصية والمساواة في الصدق صرح به الرضي وغيره والتفصيل في التحقيقات المرضية **قوله** اي العلم الحاصل عند الابصار علم حصولي قال بعض ابناء الزمان هذا لا علية لان السيد الذي هو بحر العلوم قدس سره

كونه حصوليا واذا كان المعلوم حصوليا كان العلم ايضا حصوليا انتهى وبل هذا الاضحكة فان الحصولي والحضوري من اقسام العلم لا المعلوم فكيف يكون المبصر حصوليا او حمل الحصول على المعنى اللغوي فيه ما فيه قوله فقد تقرر فتدبر **قوله** يكفي للانكشاف قال عم جد ابي مقدام المحققين يرد على صاحب الاشراق ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه فتمم الحل على طريقه انه قائل بعالم المثال في بعض المواضع فما دام المحسوس حاضرا عند الحس المدرك يكون الانكشاف بحسب وجوده الخارجي المبصر فاذا بطل ذلك يحصل مثال له من غير البطلان في الذهن مع انتقاش فيه وهو متحد مع الاول بالذات بل بحسب التشخص بالنظر الدقيق والمالم يحما العقل المتوسط نقول انه متحد بالذات مباين بحسب التشخص لما التشخص مع التباين الذاتي لمناسبته بالاول بها يصير كاشفا للاول انتهى بالفاظه وحاصل الحل على ما بنا مرعي ظاهر كلامه ان العلم الابصاري الذي يتحقق حال الاحساس يتغير ولكن لا ينعدم العلم مطلقا لبقاء المناسبة بين ما في عالم المثال وبين المحسوس لا يبعد هذا الكلام مشابهة انه لا يتغير علم المبصرات بانتفاء الحضور الخارجي لوجودها في ذلك العالم ومنهم من تكلف هذا الايراد وتمم الحل المذكور واضاف من عند نفسه قول المقدم والانتقاش فيه فلا يتغير المبصرات بانتفاء الحضور الخارجي لوجودها في ذلك العالم ثم تعقبه بقوله ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان المبصر بعد انعدامه في الخارج يوجد في عالم المثال فيكون العلم المتعلق بالابصار عند صاحب الاشراق كما يدل عليه قوله فلا يتغير علم المبصرات الخ مع ان صاحب الاشراق القول بكون العلم المتعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا انتهى وكلا ذلك مرتابا في ان ذلك المقدام برئ عن هذا القدح اذ ليس في كلامه ما اضافه هو من عند نفسه هذا القدح انما يرد على المضاف لا على اصل كلامه **قوله** المراد بالاول الخ هذا التنبيه فيه التنبيه على الظاهر من حمل الى حاشية الزاهدية المنهية وقال بعض ابناء الزمان لعله تحقيق ان المنهية تتعلق بقول السيد الزاهد الفاضل الآتي التحقيق ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري والثاني مبدء الانكشاف الخ اقول هذا احتمال لا يصغي اليه اما اولا فلان النسخ الصحاح تكذبه وظني ان ذلك البعض ايضا ما وجد نسخة يكون فيها هذه المنهية مكتوبة على هذا القول والاصح سبيلها كان هذا الحكم من اختراعات خاطره واما ثانيا فلان تعلق هذه المنهية بهذا القول مما يحتاج عليه اثر الاهمال لاتحاد محمل هذا القول والمنهية معنى كما لا يخفى ولعمري مقولته اكثر تعسف **قوله** فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخارجي هذا ما يوجد في النسخ الصحاح المتداولة المعتبرة وما صلها ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني فيكون حصول الصورة حينئذ فردا من افراد الوجود المطلق كما ان الوجود الخارجي فرد منه وهذا الاعتبار عليه ونقل بعض ابناء الزمان عبارة المحشي هكذا فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الذهني انتهى ثم اعترض عليه بان الوجود الذهني وحصول الصورة واحد فكيف يصح التشبيه اقول ان هذا اعتراض على النسخة المحرفة والمحشي برئ عنه **قوله** بحدوث الزمان والزمانيات الى ما قال السيد الزاهد في حاشيته من ان هذه الاستحالة اي الاستحالة الاولى واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي الى آخر ما قال اقول ان قوله في جانب الماضي متعلق بقوله انتهائه وهذا مع متعلقه معطوف بالعطف التفسيري على حدوث الزمان فان الحدوث عبارة عن الانتهاء في الماضي لا عن الانتهاء في المستقبل فانه يعبر عنه بالفناء دون الحدوث ان يكون قوله في جانب الماضي متعلقا بالحدوث فانه يلزم الاستدراك اذ الحدوث لا يطلق الا باعتبار الماضي دون المستقبل فيلزم اهمال الكلام اذ المعنى انه على تقدير حدوث الزمان في جانب الماضي وانتهائه لابهام الانتهاء فاقال بعض ابناء الزمان وقوله في جانب الماضي متعلق بقوله حدوث الزمان لا بانتهائه مما ينبغي ان لا يصغي اليه **قوله** او نقول ذوات الممكنات الخ بيانه ان لزوم الدور انما يلزم لو كان امتياز الممكنات موقوفا على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوفا على ذوات الممكنات الاعلى امتيازها فاختلاف جهة الاعتبارات لا يلزم الدور نعم لو كان امتياز الممكنات موقوفا على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوفا على امتياز الممكنات فيلزم الدور لعدم اختلاف الجهة فتدبر انتهى وتعقبه بعض نظار كلام المحشي موجبا للكلام بوجهين الاول انه اذ توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكنات فلا تكون ...

بدون تحقق ذواتها متمايزة بعضها عن بعض اذ الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات الممكنات وكما ان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها اقول هذا التوجيه مما يجد ظاهر كلام المحشي فان قوله او بنفس ذات الممكن يأبى عنه لفظ نفس مع ابتنائه على ان مراده توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات اي مع عزل النظر عن تحققها وتمايزها وغيرهما من صفاتها ومع قطع النظر فان فيه عدم لزوم الدور جيد والثاني ان امتياز الممكنات ليس بمعنى زائد على ذواتها بل ذواتها بلا زيادة شيء عليها منشأ للامتياز فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها عين توقفها على امتيازها اذ لا معنى لتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور وفيه اما اولا فبان قوله ليس بمعنى زائد الخ ممنوع ان اريد بالزيادة عدم العينية والجزئية ولو اريد بالزيادة الحاجة في منشئية الذوات للامتياز الى امر زائد على ذواتها فهذا وان سلم لكنه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات امرا مغايرا لذواتها فكيف يصح التفريع بقوله فتوقف امتياز الخ واما ثانيا فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شيء الخ ممنوع فان للمعنى الانتزاعي احكاما وراء احكام منشأ انتزاعها فتوقف شيء على المعنى الانتزاعي امر وتوقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب الا اذا كان عنوان الدعوى هكذا فتوقف امتياز الارتباطات على امتياز الممكنات عين توقفها على ذواتها واذ ليس فليس ثم ما قال ضرورة انه لا تحقق له الخ لا يغني من جوع فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه عينيتهما حتى يلزم عينية توقف شيء على الانتزاعي وتوقف شيء على منشأ انتزاعه ثم بعد اللتيا والتي اقول انه لو كان توقف شيء على الانتزاعي عين توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي على شيء عين توقف منشأ انتزاعه على ذلك الشيء للعينية فح لا يكون مفاد ما قال المحشي سابقا من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى الا ان الممكنات فرع الارتباطات وهذا مع انه يلوح عليه اثر الاهمال يخالف ما قال هذا الناظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات الممكنات اما ترى ان احد الطرفين كيف يكون فرعا للنسبة فدائرة عدم التعمق دارت على هذا الناظر لا كما فهم هو ان المورد المفيد لم يتعمق قال السيد الزاهد الاشياء اما ان يكون وجودها لها الخ هذا الاثبات ان للمجردات علما بانفسها مع قطع النظر عن حصوليته وحضوريته ويدل عليه ما قال في حاشية الحاشية ما قال ولا يدل الخ فما فهم بعض السادات من ان هذا الاثبات حضورية علم المجردات شطط قوله اذ المراد بها ههنا الخ ايماء الى ان الضمير في قول السيد الزاهد وهي القوة الباصرة راجعة الى العين يعني ان المراد من العين القوة الباصرة لا الجرم المخصوص ارادة القوة الباصرة من العين مجاز ولا يتوقف المجاز على السماع من اهل اللغة فلا تلتفت الى ما قال بعض ابناء الزمان من ان هذه الارادة خلاف ما تقرر في الحكمة ثم العجب منه انه قال فيما بعد مرة بعد اخرى ان المراد بالعين ههنا القوة الباصرة وعلاقة الارادة ظاهرة وبل هذا الا تهافت قوله لان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري امر اعتباري الخ يعني ان الذات الماخوذة مع الحيثية بان يكون الحيثية داخلة في المعنون لا في العنوان فقط امر اعتباري لانها مركبة عن امر اعتباري اي الحيثية والمركب من الاعتباري وغيره اعتباري وما قيل معترضا من انه يجوز ان تكون الحيثية معتبرة في التعبير والعنوان فقط لا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا انتهى لا ورود له ههنا فان المحشي يحكم ههنا باعتبارية المركب ويصرح به بقوله لتركبه عن امر اعتباري وهذا امر لا غبار عليه وحاصل هذا الاعتراض من القاضي احمد علي السنديلي وتبعه المحشي لدفعه حيث قال سابقا ان قول السيد الزاهد كيف الخ علاوة والمقصود منه نفي التغاير الذاتي فقط والمراد باخذ الذات مع الحيثية الاخذ في المعنون لا في العنوان فقط فبعد دفعه على زعم المحشي اعادته على ما رامه عجيب قوله وبل هذا الا اجتماع المثلين قال بحر العلوم رح يمكن ان يتكلف ويقال ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بالانقسام موضوعاتها فصورة جزئية تحصل في جزء من القوة وصورة جزئية اخرى في جزء آخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة وان كان

قوله لان السيد الزاهد [illegible]

فحلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدرك ماهيتها دون اشخاصها فلا شك ههنا فتامل فيه فانه موضع تامل انتهى وتعقبه بعض ناظري كلام
المحشي ره بانه لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر جدا انتهى وفيه ان بحر العلوم ما قال باختصاص
جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر بل صرف عنان العناية الى دفع النقض بهذا التوجيه بان يحصل صورة جزئي في جزء و
صورة جزئي آخر في جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او بسبب مناسبة ما او باقتضاء وضع سابق وليس في كلامه دعوى الاختصاص ولو سلم فنقول انه
قدس سره ليس بغافل عن هذا القدح فلا يتوجه عليه الا ترى انه كيف يقول في السباق يمكن ان يتكلف وكيف يامر في المنتهى بالتامل ويقول فتامل فيه فانه موضع تامل
قوله وليس العلم زائدا على هذا القدر اعلم انه لما كان ما يتوهم ان يتوهم على تقرير النقض ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم اجتماع المثلين فاراد
المحشي دفعه بقوله ولا يبعد الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي الخ وما يثبت من هذا القول الى قوله وتكلفت بالعوارض الحسية في الذهن الا انه يحصل الجزئي بما هو
جزئي في الذهن بمقتضى ما استدلوا به على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بلا ريب فيه ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق الا اذا ثبت ان هذا الحصول
هو العلم وليس العلم امرا آخر فلهذا قال المحشي وليس العلم زائدا على هذا القدر واذ عرفت هذا فقد عرفت ان هذه المقدمة لها دخل تام في هذا المقام فلا يرد ما قيل
من ان هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام كما لا يخفى على المتامل انتهى **قوله** فاسد لان قوله وهي اعم الخ ليس داخلا تحت النقل حتى يكون الجواب عليه خلاف
قانون المناظرة ويمكن ان يقال انا لو سلمنا ان ذلك القول داخل تحت النقل فالجواب ايضا على قانون المناظرة والتوهم فاسد لان المنوع الثلثة وان لم
تتوجه على النقل من حيث هو نقل لكنها تتوجه على المنقول كذا قيل وما قيل من ان المنوع الثلثة تتوجه على المنقول عنه فمعناه ان العلم الذي المنقول عنه اما نقضه او كذبه
والشق … لتوجه المنوع الثلثة عليها **قال** السيد الزاهد في حاشيته الخافية في هذا الطريق دقائق قال بعض ابناء الزمان هي الاسولة والاجوبة التي اوردها
المحشي بقوله وفيه نظر الخ اقول هذا التفسير للدقائق ناش عن دقة نظره وما ذهب اليه احد من المدققين في العصر كيف اجترء على تفسير الدقائق التي ذكرها المحقق
الدواني بوجوه ما طريقة بالاسولة والاجوبة التي اوردها السيد الزاهد فتدبر **قوله** يلزم امر استحالة التسلسل وهو لزوم ادراكات غير متناهية للزوم …
غير متناهية فان الكلام في الشق الاول لا في الشق الثاني اما ترى الى ما قال المحقق الدواني الاولى في الشق الاول ان يقال فيتادى الى ادراك جزئي
والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية فما قيل انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالة التسلسل وهو لزوم ادراكات غير متناهية
او صفات غير متناهية فلا تضيع اليه **قوله** ثم آتي بصيغة المضارع المتكلم كذا في حاشية الحاشية على النقل عن بعض النحارير … بصيغة الماضي … راجعا
الى الاستاذ فقد خالف المنهية على انه يا باه قوله آخر فان الاستاذ ما اتى بتقرير حتى يكون هذا التقرير آخر **قوله** وقريب منه ما افاده … الاستاذ ولذا
في حاشية الحاشية على ما نقل بعض النحارير ومن ثم ان ضمير هو يعود الى معاصر الاستاذ فقد خالف المنهية على انه يا باه لفظ افاد فان المحشي في هذه
الحاشية … معاصر الاستاذ وما عبر عنه … بلفظ افاد … انه كيف يجوز ان المحشي عبر عن افادة معاصر الاستاذ بلفظ ما افاده
هو وعبر عن افادة الاستاذ بلفظ اتى فتدبر **قوله** بهذا اثبات المقدمة الممنوعة الخ يعني ان غرض السيد الزاهد من قوله انه الخ اثبات المقدمة الممنوعة
بحسب الشهرة فالدليل يكون جدليا لا برهانيا وبعد ثبوتها فما ادعى المحقق الدواني من ان هذه المقدمة ظاهر البطلان مردود وان لم يرد به … المقدمة
بالمقصود فانها اخص مطلقا من الاعم من وجوده الشيء الزائل وجود فيه محققة ومن كونه سلبيا ثابتا … المقصود انما هو وجوده … محققة ولا …
مرتابا في ان هذه المقدمة لم تثبت اصلا كيف يقال بدعوى ظهور بطلانها كما وقع من المحقق الدواني فما قال بعض ناظري كلام المحشي ثم الظاهر
غرض الشارح من هذا القول ليس اثبات المقدمة الممنوعة والا ان شهرة عدم تعلق السلب الا بالثبوت كافية في اثبات المقصود بل الغرض منه ابطال
دعوى ظهور بطلان المقدمة المشهورة كما وقع من المحقق الدواني انتهى لا ينبغي ان يلتفت اليه **قوله** لانها تدل الخ لا … في ان ما ذكره …

المطارحات يدل على الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات فان خصوصية علم دون علم في كونه زائلا ملغاة على ما تقدم مفصلا من المحشي وما اورد
عليه من ان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فلا يحصل المقصود وهو كون الادراك وجوديا محضا فهو
لا يقدح في دلالة تقريره على الايجاب الكلي لان هذا الايراد وارد على كل تقدير سواء دل على الايجاب الكلي او على الايجاب الجزئي على التقديرين اما قال بعض
الناظرين كلام المحشي رح دلالة ما ذكر صاحب المطارحات على الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات في حيز الخفاء اذ قد عرفت انه غاية ما لزم من دليله ان
الادراك ليس عدما محضا واما انه ليس عدما ثابتا ايضا حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا يلزم اصلا **قال** السيد الزاهد في حاشيته على الحاشية الا ان يثبت توافق
الخ وجه التمريض انه ما اقيم عليه برهان واما حكم الرجوع الى الوجدان بهذا التوافق فمما لا يفيد في محل المناظرة مع الخصم فما قال بعض الناظرين لا يظهر لهذا
التمريض وجه غير سديد وقال رفيع العلماء في وجه التمريض من ان الادراكات مختلفة في النوع فما المانع من جواز اختلافها في الوجودية والعدمية
وتعقبه بعض النظار بانه لا يمكن الاختلاف النوعي الا بعد الاتفاق في الجنس مع انه لا معنى لكون بعض الادراكات وجودية وبعضها عدمية اقول هذا ليس بشيء
فانه وان اتفقت الادراكات في الجنس لكنه يحتمل ان يكون وجودية بعضها وعدمية بعضها باختلاف الفصول تدبر **قوله** لا يوجب عدم كونها الخ اورد عليه
بعض النظار بان ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود بنفسه ولا وجود له الا بمنشأ الانتزاع فلا يكون منشأ للامتياز عن الغير الا
بمعنى ان منشأ انتزاعه منشأ للامتياز عن الغير ولا يكون هو بنفسه منشأ للامتياز عن الغير وفيه ان هذا مبني على انه لا يكون للانتزاعي احكام سوى احكام منشأه
وهذا امر مشى عليه الناظر في مواضع عديدة من كتابه ولا برهان عليه وقد مر بعض ما يتعلق بهذا المقام **قوله** حال النفس استحالة التسلسل الخ تحقيق المقام
ان النفس اما حادثة او قديمة وعلى الثاني فاما ان يكون تعلقها بالبدن ازليا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ اولا وعلى الثاني فاما ان تكون قبل التعلق
بالبدن شاعرة بغيرها وذاتها وصفاتها اولا فهذه اربعة شقوق فعلى الاول يستحيل التسلسل في التصور والتصديق على تقدير نظريتهما لان الزمان المتناهي
كيف يكون معيارا للغير المتناهي وعلى الثاني لا يتم هذه الاستحالة لعدم زمان وجود النفس وكذا زمان ادراكاتها فانها قبل كل بدن كانت تدرك
في بدن وكذا على الثالث واما على الرابع فيتم تلك الاستحالة لان زمان وجود النفس ان كان غير متناه لكن زمان ادراكاتها متناه فانه يبتدئ
ادراك النفس من حين تعلقها بالبدن فما قيل من ان القول باستحالة التسلسل المذكور لا يتأتى اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما يقول به
القائلون بالتناسخ سخيف فخيال فلا تخيل مثل هذا الخيال **قوله** كما في عدم عدم قديم قبل العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الموصوف بالقديم
والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف اليه العدم اللاحق لا العدم السابق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم
السابق وما قيل من انه لا معنى لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق اصلا اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا لزم
ارتفاع النقيضين ففيه ان هذا الوجود كما هو العدم اللاحق للعدم السابق الا ترى الى ما قال المحشي فيما سيأتي من انا اذا فرضنا ان زيدا
معدوم ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا انه معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلثة اعدام الى آخر ما قال **قوله** والا بطل
الحصر العقلي الخ وما قيل من ان زوال الشيء عبارة عن رفعه الخاص اعني رفع الشيء بعد تحققه كما مر من الشارح رح ولا استحالة في تعدد الرفع
الخاص لشيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل الواحد عدم بقاء الحصر العقلي بين الشيء
ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعا له والا ان يكون للشيء واحد نقيضان ففيه اما اولا فبان قوله بل لكل حادث
رفعان خاصان سابق ولاحق ينافي ما مر منه من ان الرفع الخاص رفع الشيء بعد تحققه واما ثانيا فبان قوله ضرورة ان الزوال الخ غير مسلم اما سمعت
ان رفع كل شيء نقيضه فما معنى ان الزوال رفع للزائل لكنه ليس نقيضا له واما ثالثا فبانه يلزم قطعا على تقدير تعدد الزوال ان يكون للشيء

واحد نقيضان ويبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه لتحقق الثالث فقوله ولا ان يكون الخ ممنوع **قال** السيد الزاهد في المنهية ان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات انتهت هكذا وجدت في نسخ الحاشية الزاهدية المتداولة وانظاره يا جمود محشيها وشراحها وسلكوا في ميدان تحقيقها مسالك ونقل لبعض السادات عبارة المنهية هكذا ان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرت عشرات وكذا عشرة عشرات انتهى وقال في تحقيقها ان عشرت بالتاء المطولة صيغة التكلم من التعشير ويكون عشرات مفعولا له والمعنى عشرت عشرات جعلت العشرات عشرة واحدة اي مائة وظاهر ان المجعول اليه عرضي للمجعول لامتناع تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته فثبت الحمل العرضي وكذا العشرات وقعت تمييزا للعشرة في قوله عشرة عشرات كالرجال في عشرة رجال ومن البين ان العدد محمول على تمييزه الذي هو معدوده حملا عرضيا وانت لا يذهب عليك ان هذا مبني على كون التعشير مصدر المعنى ده كردن ولم نجده في الكتب الحاضرة وقال بعض القضاة ان قوله عشرت من العشرة وقوله عشرات بالرفع فاعله والمعنى قوله عشرت عشرات اتصف العشرات بالعشرة يعني ده شده چنانکه يقال عشرت الرجال يعني ده شده مردان وانت لا يذهب عليك ان هذا مبني على كون العشر مصدرا بمعنى ده شدن ولم نجده في كتب اللغة الحاضرة وما قال من ان السيد الزاهد ليس من علماء العربية وليس هو متوجها الى محاورات العرب بل همته مصروفة الى دقائق المعقولات فلا يبعد وقوع هذا المصدر في كلامه فعجيب فان السيد الزاهد ليس يخترع الالفاظ ويفسر المصادر ولا دخل في هذا للفصاحة فان الفصاحة امر آخر والتكلم بالعبارة على قانون الصرف والنحو بالالفاظ الموضوعة العربية امر آخر فتدبر **قوله** وبانه يمكن تصور العشرة مع الغفلة الخ اورد عليه بان هذا انما يتم لو كان ذلك التصور تصورا بالكنه وهذا ممنوع واجيب عنه بان العدد امر انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن وقيل عليه فيه ما فيه اقول لم يعلم ما ذا اراد بقوله فيه ما فيه واما المقدمتان اللتان في قول المجيب فالاولى منهما مما اقربها المحشي حيث قال سابقا ان الحق ان العدد من الامور الانتزاعية والثانية منهما مما اتفق عليه المحققون **قوله** سواء كان تقومها بالكل على سبيل البدلية الخ افاد بحر العلوم ره الاولى في الشق الثاني ان يقال ان تركب من الكل بدلا يلزم استغناء الشيء عن الذاتي وان تركب عن الكل على سبيل الاجتماع لم يبق حقيقية لاستحالة تبدلها عليها وقيل لعل وجه الاولوية انه على هذا التقدير لا يكون الاستحالة في كلا الترديدين واحدا بل يبطل كل واحد منهما بوجه على حدة اقول الترديد يشعر بانه في الشق الثاني من الترديد لا يلزم استحالة الشق الاول مع انه ليس كذلك فكيف يكون ما قال اولى نعم كان الاولى ان يقول وان تركب عن الكل على سبيل الاجتماع لزم الاستغناء وايضا لم يبق الخ **قوله** حقيقة تقييدية الخ اعلم انه افاد بحر العلوم ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة متغايرة للآحاد ولبعد عروض الهيئة قد تقرر حقيقة عددية احدية واورد عليه بان الوحدات قبل عروض الهيئة اما ان تكون حقيقة عددية تحتاج الى عروض الهيئة اولا فيكون كون الوحدات حقيقة عددية من مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فيلزم المجعولية الذاتية وقيل في توجيه كلام بحر العلوم ان محصل كلامه ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة الاجتماعية يتحقق جميع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا يرد ذاتيات العدد على الوحدات ولا يلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وبهذا ظهر ان كل وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الواحدانية ليست كيفا بل كم ضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات انتهى اقول فيه اما اولا فبان قوله ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية مع انه يخالف قوله الآتي غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة غير مطابق للواقع فان الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية هو العدد على تقدير عروض الهيئة لا انها ذاتيات العدد وهذا كما يقال ان قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير لا انها من حيث عروض الهيئة ذاتيات السرير

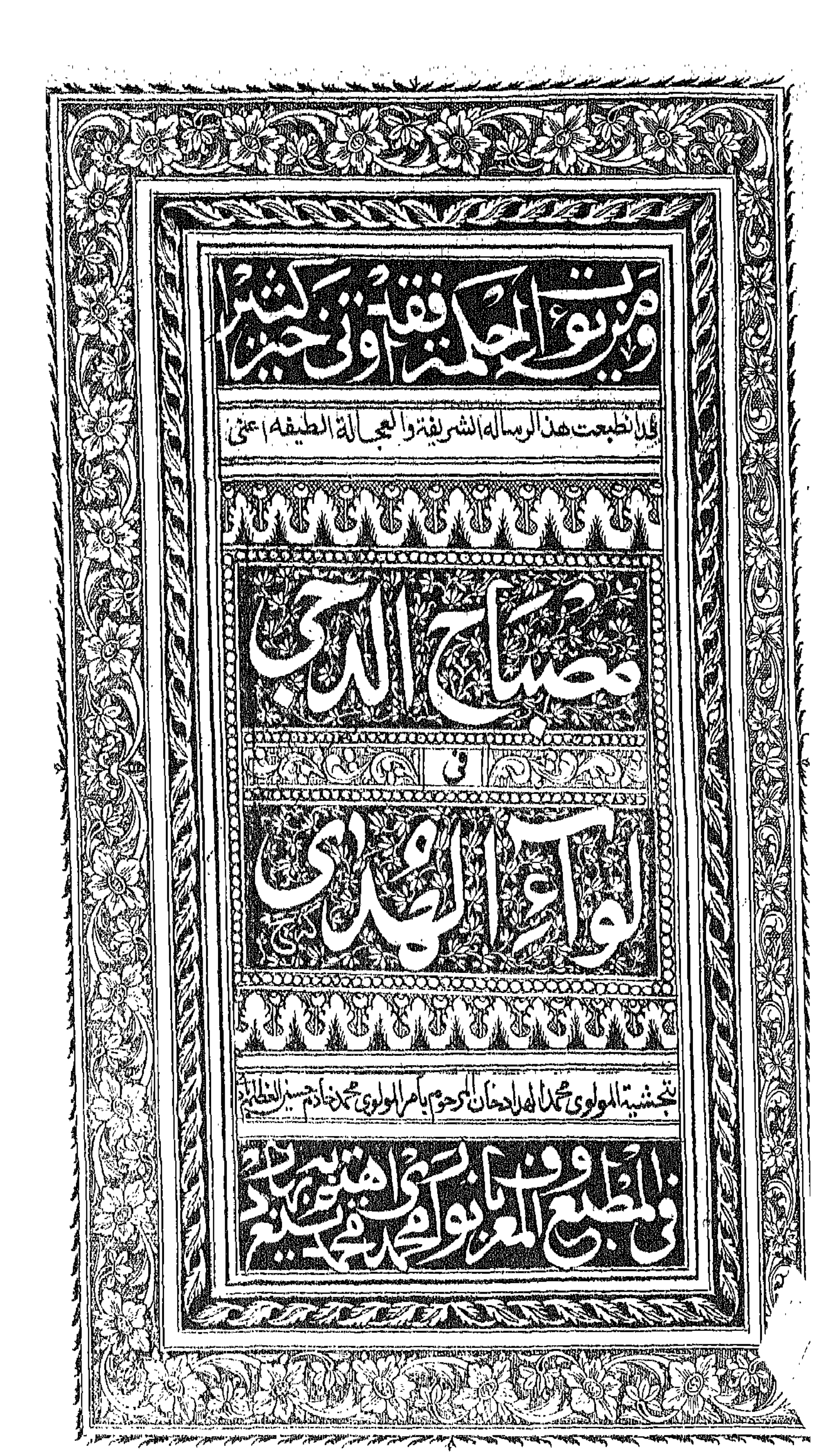
واما ثانیا فبان تراد ولا یلزم المجعولیة الذاتیة مم فان ذاتیات العدد لما لم ترد علی الوحدات کما اعترف هو به فنقول ان العدد لیس عبارة عن کل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الکثیرة من حیث انها کثیرة بل عن الوحدات من حیث عروض الهیئة فقبل عروضها لم یکن تلک الوحدات عددا ومن مقولة الکم ولما عرضت تلک الهیئة الوحدات واختلطت معها من غیر ان تدخل الهیئة فی قوام العدد صارت الوحدات عددا ومن مقولة الکم بالذات بسبب هذا اللحاظ والعروض وهل هذا الا المجعولیة الذاتیة **قوله** ای بعد القول الخ اقید فیه ان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهیئة لا استلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهیئة وذلک لا یستدعی الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث لا دخول سائر المجموعات فیه وما قیل فی الجواب من ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة بمنزلة الواحد بالنسبة الی المجموعات التی هی فوقها فهی تستلزم دخول المجموعات التی هی فوقها ففیه ان هذا لا یغنی عن جوع فان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث وان کانت بمنزلة الواحد بالنسبة الی المجموعات التی هی فوقها لکنها لیست وحدات محضة والمفروض استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهیئة فتامل **قوله** الا التی بها تتقوم وتحصل حقیقتة الکلیة کالهیولی والصورة الخ اعلم ان الاجزاء التی تتقوم بها الحقیقة الجنسیة للجسم اثنان الهیولی والصورة الجسمیة ثم بعد تقوم الجنس لا بد من رفع الابهام وهذا هو التحصل وله قسمان رفع الابهام النوعی وهو التحصل النوعی ورفع الابهام الشخصی وهو التحصل الشخصی فعند التحصل النوعی یزداد جزء ثالث ای الصورة النوعیة فللنوع اجزاء ثلثة وعند التحصل الشخصی یزداد جزء رابع ای الصورة الشخصیة فللشخص اجزاء اربعة ولذا قال المحشی فیما سیاتی واما الثانیة ای الاجزاء التی بها تتقوم وتحصل حقیقتة الکلیة فلانها وان الاربعة عند احد ای ان کانت لانها وهی ثلثة عند القائلین لعدم جزئیة الصورة الشخصیة للشخص هذا امر جلی لا غبار علیه فما قیل من انه لم یفهم الجزء والرابع الذی یدخل فی تقویم حقیقة الجسم الی الآن وما قیل بان المراد به الصورة الشخصیة فلا یخفی سخافته اذ الصورة الشخصیة لا تصلح لکونها مقومة لحقیقة الجسم بل هی من العوارض کما لا یخفی علی من له ادنی فهم انتهی مبنی علی الغفلة عن قول المحشی وتحصل کما لا یخفی علی من له ادنی فهم فافهم ولقد استراح القلم من تحریر هذه العجالة سنة اثنتین بعد الالف والمائتین من هجرة رسول الله تعالی علیه وعلی آله صلوات رب المشرقین فی بلدة حیدرآباد صانها الله عن الشر والفساد

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة علی رسوله وآله وصحبه اجمعین وبعد فقد طبع تعلیق حواشی مولانا غلام یحیی البهاری المسماة بلواء الهدی اعنی هدایة الوری الی لواء الهدی من تالیفات الحبر العلامة والبحر الفهامة مولانا ابی الحسنات محمد عبد الحی اللکنوی دام فیضه العلی وهو التعلیق القدیم من تعلیقاته الثلثة وثانیها وهو اکبرها حجما واعظمها نفعا مصباح الدجی وثالثها نور الهدی وعلق علی نور الهدی فی هذه الایام تعلیقا سماه ظلم الهدی وکان اختتام طبع هذا التعلیق فی مطبع انوار محمدی فی شهر ذی الحجة من شهور ۱۳۰۱ الهجری

تمت


ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
قد انطبعت هذه الرسالة الشريفة والعجالة اللطيفة اعني
مصباح الدجى
في
لواء الهدى
بتحشية المولوي محمد الله داد خان المرحوم بامر المولوي محمد خادم حسين العظيم آبادي
في المطبع المعروف بانوار محمدي



مصباح الدجى

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من اشرق علينا لواء الهدى من مطالع الانوار، واخرجنا من شفا حفرة الضلالة بانزال الاسفار، هدينا بحكمته من اعيان الوجود، وفضلنا بعيون الحكمة على سائر المخلوقات، ونشكرك يا من نور قلوبنا بحكمة الاشراق تنويرا، ومن اوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا، ومن علينا بايضاح رسالة التصور والتصديق، لنحق الحق ونبطل الباطل بمواقف التحقيق، اشهد انك لا اله الا انت انعمت علينا بالصدور وعلى سلم العلوم، حسبنا بدرك معارج الشهود، ونصلي ونسلم على السيد الزاهد، رسول الملك الصمد الواحد، محمد المصطفى احمد المجتبى الذي اشاراته شفاء عن الاسقام، وعباراته نجاة عن ظلمات الشكوك والاوهام، كيف لا وقد نزل بها الروح الامين، ولقد رآه بالافق المبين، اعجز المعاندين عن المعارضات، واسكت المكابرين عن المعارضات، كلامه المحصل كشف لكل معضل، وكتابه المسجل كشف لكل مشكل، وعلى آله وصحبه الذين اخرجوا درر الفرائد من ملوكاته، وفازوا غرر الفوائد من تقريراته، فشغلوا بتجريد العقائد الكلام، وتوجهوا الى تهذيب المنطق والكلام، اما بعد فيقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار، الملتمس لتحصيل طوالع الانوار، ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الانصاري الايوبي تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي، ابن ... الفضل والجلال صدر ارباب الكمال السند والعضد المعتمد، مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم جعله الله من ورثة جنة النعيم، هذه تعليقات جديدة، وكل جديدة لذيذة، على حاشية الفاضل غلام يحيى بن نجم الدين البهاري، ارجو بها العفو الباري، المسماة بلواء الهدى في الليل الدجى، المتعلقة بالحواشي الزاهدية، للرسالة القطبية، وسميتها بمصباح الدجى في لواء الهدى، لما رأيت في هذا الزمان من اكباب الناس عليها، واشتغال العوام والخواص بها، من غير مرشد يرشدهم الى سواء السبيل، فهم كالحيارى في الصحارى من غير هاد ودليل، بالغت اولا في تنقيح الاصل وتوضيحه، وذكرت ثانيا ما له وما عليه مع تحقيقه وتوضيحه، مجتنبا عن طرفي الاقتصار الاملال والاخلال، متباعدا عن طريق الاقتصار مختارا للاختصار، وكان الكتب بحرارة الذكي ... المولوي الحافظ انوار الله بن ... شجاع الدين الفاروقي الحنفي الحيدرآبادي سلمه الله تعالى وابقاه، الحواشي الزاهدية مع التعليقات البهارية لديه، ولما ختمتها بالاختتام، وكملتها بالاتمام، جعلتها هدية الى حضرة من باسمه تجمل الوزارة ... محل الامارة ... اول مدارج طبعه آخر معارج الانسان، واخر

مقامات ذهنه خارج عن طوق الاذهان، سدته العلية محط رحال الآمال، وعتبته السنية مرجع ارباب الكمال، باسط بساط العدل والانصاف

هادم اساس الجور والاعتساف، حق لكل لسان تنطلق في وصفه، وتتكلم في نعت اشعار ناطورة الديوان آصف عصره، وهو الوزير الفريد في اقباله منتخب

اهل الفضل … وكفى به برهان حسن خصاله، وكماله في الاوج بدر كامل، وبحر محيط زاخر … الاكابر في تدبيره، والثاقب آراؤه في

اقواله، وزير السلطنة الآصفية، دستور الدولة النظامية، … الفخر الظاهر، سراج الدولة الباهرة شجاع الدولة سالار جنگ

مختار الملك نواب تراب علي خان بهادر لا زالت … طالعه وهذا اوان الشروع في المقصود …

متمسكا بحبل … ولما كان الكلام في البسملة والحمدلة والتصلية كثيرا على ما دونوه في تصانيفهم، واوردوه في تآليفهم، وقد ذكرت شيئا منه

في الهداية المختارية، وشرح الرسالة العضدية، وفي التعليق العجيب على حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وغيرها، وكان تحريره بالكلية ايضا غير مناسب

اوردت ما قل … المبنى ودون … المعنى فاقول قوله بسم الله الرحمن الرحيم … ان التسمية جزء … الكتاب … اختاره صدر الشريعة

في تنقيح الاصول … الكتاب … العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح تلخيص المعاني وهو الحق ان البسملة عبارة …

… يؤتى بها التبرك والتيمن ولهذا قالوا ان الباء في بسم الله ليست متعلقة بابتدأ بل بالتيمن او التبرك ونحوه ويؤيده ان التسمية كالتعوذ …

القراءة … كما يقال … التعوذ … خارج فكذا التسمية واما الحمد فهو من كلام المصنف قطعا ولذا … و

… فيه … فهو … الكتاب … في قوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر

للاستعانة … لم يبدأ … وفي قوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله …

… في دفع التعارض بينهما … الاستعانة … كما ذكره المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد

النسفية … فان قلت قوله عليه الصلاة والسلام فهو ابتر يدل على جزئية التسمية للكتاب … قلت …

كل خير كما صرح به العلامة محمد بن ابي بكر الرازي في جواهر القرآن … على عدم جزئيتها

… في … الحمد حيث يذكرون المحمود … الحمد لله او احمد الله ونحو ذلك لا يكتفون على … المذكور في التسمية …

… قولهم الحمد لله … قوله سبح لله ما في السموات

الخ لما كان في قولهم الحمد لله … اختصاص الحمد باللسان لما ذكره في تعريفه هو الثناء باللسان … لا يختص باللسان بل كل

جزء من اجزاء الانسان … فان التسبيح … كل …

… تنزيه الذات عن السوء وهو الامكان والعدم … نفي الجسمية …

… وغيرهما من الصفات الجلالية وتنزيه الصفات عن السوء … الجهل …

منزها عن التغيرات وتنزيه الافعال … وتنزيه الاسماء …

قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وتنزيه الاحكام … فان كل ما شرعه تعالى فهو مشتمل على مصلحة عامة ومن المعلوم ان هذه …

الجليلة لا تحصل في قولهم الحمد لله وامثاله وان كان هو ايضا متضمنا لنكات اخر … في ترك … اشارة الى ان …

الامر بالابتداء بالحمد مخصوص … بل كل ما يشتمل على تعظيم الله تعالى فهو حمد … في اختيار هذه الطريقة الخاصة اقتباس من كلام الله

العزيز الحكيم وقد شرع الله … بهذه الطريقة … سورة الحديد بقوله سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم و…

سورة الحشر بقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم وافتتح سورة الصف بهذا الافتتاح ايضا وشرع سورة الجمعة
بما اقتبسه الفاضل المحشي ههنا وشرع سورة التغابن بقوله يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل
شيء قدير والفائدة في هذا الاختلاف على ما ذكره القاضي البيضاوي في التفسير والاشعار بان تسبيح ما اسند اليه لا يختص بوقت دون وقت وعدي
التسبيح في بعض السور باللام وان كان هو متعديا بنفسه يقال سبحه اي نزهه اشعارا باختصاصه به تعالى وخلوصه له ولما كان المضارع ابلغ في الدلالة
على الاستمرار التجددي بالنسبة الى الماضي اختار المحشي اقتباس المضارع دون الماضي والاقتباس بافتتاح سورة الجمعة دون سورة التغابن
لاشتمالها على الصفات الجليلة ودونه هذا اذا قرئ يسبح الواقع في كلام المحشي على صيغة المضارع المعروف ويكون ما في السموات آه فاعلا له
ويمكن ان يقرأ على صيغة المجهول ويكون قوله ما في السموات والارض فاعلا لفعل محذوف بقرينة السؤال المقدر كانه لما قال يسبح لله سأله سائل من
يسبحه فقال ما في السموات والارض على نحو ما ذكروا في قوله ع ليبك يزيد ضارع لخصومة ، وعلى هذا الاحتمال وان لم يكن المقتبس متضمنا
للاقتباس الا انه يتضمن فوائد اخر منها اشتماله على تكرار الاسناد ومنها الاجمال قبل التفصيل ثم التفصيل بعده وهو اوقع في النفس فانه لما قيل
يسبح لله علم ان هناك مسبحا يسند اليه التسبيح ثم بينه بقوله ما في السموات والارض ومنها كون معرفة المسبح كحصول نعمة غير مترقبة فان اول الكلام
غير مطمع في ذكره بخلاف ما اذا بني للفاعل فانه غير مؤيس عن ذكر الفاعل بل مقرر لذكره بعده ومن المعلوم ان حصول النعمة الغير المترقبة
اولى واحسن كما ذكره في مواضع كثيرة واما قول صاحب تلخيص المعاني في بحث التشبيه نيل الشيء بعد طلبه الذ انتهى فلا ينافيه فيكما توهمه الفاضل عصام
الاسفرايني في شرحه الاطول لان الالتذاذ شيء وحصول الشيء بغير تعب شيء آخر وكل منهما حسن من وجه كما لا يخفى وخلاصة المرام انه ان نظر
الى اولوية الاقتباس قرئ يسبح على البناء للفاعل وان نظر الى حصول هذه الفوائد قرئ على البناء للمفعول فاختر ايهما شئت والمراد بالتسبيح
اما التسبيح المقالي او التسبيح الحالي على حسب اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان منهم من
فسره بالتسبيح المقالي بقرينة قوله ولكن لا تفقهون لان التسبيح الحالي مما يفهمه كل احد وعليه المحققون قائلين انه لا استبعاد في صدور التسبيح المقالي
من غير ذوي العقول ايضا والفائدة في جمع السموات وافراد الارض الرمز الى اختلاف حقائق السموات كما شهدت به الآثار النبوية
بخلاف الارض فانها حقيقة واحدة لا الى تعدد السموات دون الارض فانه قد ورد في بعض الاخبار ان الارض ايضا سبع طبقات
بعضها فوق بعض كالسموات الا ان طبقات السموات متفاصلة وطبقات الارض منضمة وورد في بعض الروايات انها ايضا متفاصلة
كما حقق في موضعه وتقديم ذكر السموات على الارض للاقتداء بالكلام الالهي فانه قدم فيه ذكر السماء على الارض حيثما وقعا ومن ثم قيل ان
السماء افضل من الارض وقيل بخلافه وقال المفتي حامد افندي مفتي دمشق الشام ادخله الله في دار السلام سئل العلامة ابن حجر المكي الهيتمي
الشافعي هل السماء افضل ام الارض فاجاب بان الاصح عند ائمتنا ونقلوه عن الاكثرين افضلية السماء لانه لم يعص الله تعالى احد فيها
ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادرا لم يلتفت اليها وقيل الارض لكونها مستقر الانبياء ومدفنهم انتهى جوابه وفي خلاصة الوفا
للسمهودي نقل عياض ومن قبله الاجماع على تفضيل ما ضم الاعضاء الشريفة حتى على الكعبة كما قاله ابن عساكر وغيره بل نقل التاج السبكي
عن ابن عقيل الحنبلي انه افضل من العرش ايضا وصرح التاج الفاكهي بتفضيله على السموات بل قال الظاهر تفضيل جميع الارض على
السماء وحكاه بعضهم عن الاكثرين لكن قال النووي ان الجمهور على تفضيل السماء على الارض ما عدا ما ضم الاعضاء الشريفة النبوية
والله تعالى اعلم انتهى كلام المفتي حامد في فتاواه والملك بكسر اللام ماخوذ من الملك بمعنى المتصرف في الامور كلها سواء كانت في عالم الارواح

أي عالم الأجسام أو عالم الغيب والشهادة وقد يخص بعالم الشهادة ويقابله الملكوت كذا قال العلامة شهاب الدين الخفاجي في شرح
تفسير البيضاوي المسمى بعناية القاضي هو القدوس بضم القاف وتشديد الدال المضمومة من القدس بالضم وبضمتين الطهر وفي القاموس
كل فعول مفتوح غير قدوس وسبوح وذروح وفروج فانهن بالضم ويفتحن انتهى وفي النهاية الجزرية من أسماء الله تعالى القدوس وهو
الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص وفعول بالضم من أبنية المبالغة وقد تفتح القاف وليس بالكثير وقد تكرر ذكر التقديس في الحديث
انتهى وفيها أيضا من أسماء الله العزيز وهو الغالب القوي الذي لا يغلب والعزة في الأصل القوة والشدة والغلبة تقول عز يعز بكسر العين
في المضارع إذا صار عزيزا وعز يعز بالفتح إذا اشتد انتهى وفيها أيضا من أسماء الله الحكيم وهو الحكم بمعنى الحاكم وهو القاضي والحكيم فعيل بمعنى
مفعل وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم ومنه وصف
القرآن بالذكر الحكيم أي الحاكم لكم وعليكم انتهى وقال إمام المفسرين فخر الدين الخطيب الرازي في التفسير ولفظ الحكيم يطلق على الغير أيضا
كما قيل في لقمان إنه حكيم لقول الحكيم والله حكيم بمعنى أنه يضع الأشياء في مواضعها انتهى قوله هو الذي بعث في الأميين إلخ الفائدة
في جعله جملة خبرية الاعتناء بشأن هذا البعث يعني الإرسال والأمي في اللغة منسوب إلى أمة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير
لكل من لا يعرفهما كذا في المغرب وفي جواهر القرآن الأمي الذي هو على أصل جبلته منسوب إلى الأم يعني أنه كما ولدته أمه أو إلى أمة العرب
والمراد بالأميين في قوله بعث في الأميين مشركو مكة انتهى وفي تفسير الإمام الرازي ومعنى قوله تعالى رسولا منهم منسوبا من نسبهم وهو
من جنسهم كما قال الله تعالى لقد جاءكم رسول من أنفسكم قال أهل المعاني وكان هو صلى الله عليه وعلى آله وسلم أيضا أميا وكانت
البشارة في الكتب المتقدمة بالنبي الأمي وكونه بهذه الصفة أبعد من توهم الاستعانة على ما أتى به من الحكمة وذلك أقرب إلى صحته
ومعنى قوله تعالى يتلو عليهم آياته أي يبين آياته التي تبين رسالته وتظهر صدقه ومعنى قوله ويزكيهم أي يطهرهم من خبث الشرك وخبث
ما عداه من الأفعال والأقوال وقيل أي يصلحهم ويدعوهم إلى اتباع ما يصيرون به أزكياء أتقياء والمراد بالكتاب في قوله يعلمهم الكتاب الآيات
القرآنية والمراد بالحكمة الشرائع وقيل السنة وقيل ما أودع في الكتاب من المعاني واحتج أهل الكتاب بهذه الآية على أنه صلى الله عليه وسلم كان رسولا إلى الأميين خاصة
وهو ضعيف فإنه لا يلزم من تخصيص الشيء بالذكر نفي ما عداه انتهى كلامه ملخصا وتم مرامه ملتقطا قوله يا أيها الذين آمنوا صلوا إلخ اعلم أن الصلاة فرض في العمر
اتفاقا لورود الأمر بها واختلف في وجوبها كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاختار الطحاوي من علمائنا الوجوب كلما ذكر وعامة
جمهور أصحابنا على أنه يستحب ولا يجب والثاني أرفق والأفضل الأخذ بالأول والإشارة إلى إيراد الفاء وأي لما ذكرت ... النبي عليه الصلاة والسلام
عليكم أن تصلوا عليه فيا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما واقرأوا الصلاة بحضرة السلام ... إلخ
... عن الخلاف وإنما سماه من كلام الله تعالى لأنه ... قوله ... الصلاة ...
أنا له أهل ... كذا في النهاية وغيرها ... إشارة إلى أن فائدة الصلاة ... عليه الصلاة والسلام
... جامع لكل كمال ... الإشارة إلى عدم ... تعالى ...
والجنة بالفتح من الاجتنان بمعنى الستر سميت بها دار السلام لتكاثف أشجارها وإنما ... الإشارة إلى أنه لا ... والدخول فيها
مختص ... كما قيل في ... من ... قوله ...
الضعيف إلخ الكلام على ... هذا ... الأصح أنه ... كما قيل في قوله تعالى ...

هذا افك قديم لا التوهم اما ولا التقدير كما ذكره العلامة التفتازاني وتبعه من تبعه لان توهم اما ليس امرا معتبرا عندهم وتقديرها مشروط
بكون المعمول مقدما على العامل وكون العامل امرا او نهيا او الفاء ركنا كما في قوله تعالى وربك فكبر واذ ليس فليس فالقول بان الواو الداخلة
على الفاء عوض عن اما المقدرة ركيك جدا بل الصواب انها ابتدائية كذا في الفتح الخزاز والمقتضب ونقل الرازي عن الازهري تضعيفا
بالخير والبضاعة بالكسر القطعة من المال الذي يتجر فيه كذا في جواهر القرآن والناضرة بالضاد من النضرة الحسن يقال نضر الوجه كنصر وكرم وفرح
فهو ناضر ونضير وقد يقال الناضر للناعم كذا في التفسير الكبير والنظر بالظاء المعجمة الرؤية وتقديم المتعلق اما لرعاية الفاصلة او لافادة الحصر
وليس هذا في كل الاحوال حتى ينافيه نظرها الى غيره والمسفرة من الاسفار اي الاشراق يقال اسفر الصبح اي اضاء واشرق والمستبشرة
بالبشر بمعنى السرور المراد من الضحك لا معناه الحقيقي او لازمه وهو السرور كذا في عناية القاضي والحين وقت مبهم يصلح لجميع الازمان طويلا كان
او قصيرا والدهر الزمان الطويل كذا في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والغوص استخراج اللآلي من تحت الماء يقال غاص يغوص غوصا
فهو غائص والفرائد جمع فريدة بمعنى الجواهر النفيسة والدرر بالضم جمع الدرة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات و
درر ودرر كذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم ماء البحر كذا في القاموس وبه سمي القاموس به والصحاح يمكن بالفتح بمعنى البراءة من العيب
والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برأ من المرض وصفي من كل عيب وبه سمي الجوهري كتابه على تأويل ويمكن ان يكون بالكسر جمع صحيح و
هو المشهور في التسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال دريته ودريت به دريا بالفتح ودرية كذلك وقد يكسران ودريانا بالكسر ودراية كذلك
كذا في منتهى الارب في لغات العرب والامم بالضم بعده الفتح جمع الامة بمعنى الطائفة والجماعة وتوصيف الدابة والطائر به في قوله تعالى
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم بالنظر الى المعنى الجنسي المقصود من الدابة والطائر والصراح بالضم والفتح
كالصريح لغتان الصريح والذكاوة بالفتح سرعة انتقال الذهن والفطانة يقال ذكي الرجل من باب رضي وكرم وسعى فهو ذكي والفطانة
بالفتح كالفطونة بضمتين والفطانة بالكسر يقال فطن به واليه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة الفاء وبسكون الطاء وبحركة والاساس بالفتح
وكذا الاس لغتان والاس بالفتح وتشديد السين اصل كل شيء هذا كله من القاموس وذكر في منتهى الارب ان الاساس بالكسر جمع اس مثلثة
الاول فلا يبعد ان يكون هذا المعنى في كلام المحشي والكرم بفتحتين الكرامة والكرامة بحذف الالف مصادر وكذا الكرم بسكون الراء وفي
الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن ذلك ولكنه رمز الى هذا النوع انتم احق بان تسموا به كذا
في القاموس وذكر في النهاية الجزرية انه انما سمي العنب كرما لان الخمر المتخذة منه تحث على السخاء والكرم فاشتق له اسما فكره رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم ان يسمى به وجعل المؤمن اولى به يقال رجل كرم اي كريم وصف بالمصدر كرجل عدل انتهى ولا يبعد ان يكون قوله صراح الذكاوة
والفطانة وقوله اساس الكرم والكرامة من قبيل جد جده وظليل ظله حملا على المبالغة والقمقام بقافين مفتوحتين والاولى تضم السيد والامر العظيم
والبحر والهمام كغراب الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالهمام كذا في القاموس والكملاء بفتح الميم وضم الكاف جمع كميل جمع جابل
وصلحاء جمع صالح وقد يجيء جمعه على فعلة ككاسر وكسرة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والفص بالفتح وتشديد الصاد
واحد الفصوص والعامة تقول فص الخاتم بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غير لحن كما
وهم الجوهري انتهى وقال المحاكم بين القاموس والصحاح العلامة عبد الرحمن بن عبد العزيز نزيل مكة المعظمة في كتابه الوشاح الجوهري ليس
بمنفرد في ذلك فقد قال ابن قتيبة في ادب الكاتب [illegible] والعامة تكسر الفص وكفى به حجة انتهى والخاتم بكسر التاء وفتحها [illegible]

وفيه لغات عشر ومنها الخاتام ومنها الخيتام بفتح الخاء بعدها ياء مثناة تحتانية ومنها الختم محركة ومنها الخاتيام بكسر التاء كذا ذكره النووي
في تهذيب الاسماء واللغات وغيره والنقادة كعلامة الذي ينقد الدراهم ويميز بين الجيد والردي والطريقة كثيراً ما تختص بالعلم الباطن كما ان الشريعة
تختص بالعلم الظاهر والمراد بالعلم الاعلى علم المنقول وبالادنى علم المعقول او يراد بالاعلى العلم الباطن وبالادنى الظاهر
او يراد بالعلم الاعلى العلم الالهي وبالادنى الطبيعي والشعر الذي ذكره هو للشاعر ابي الفتح البستي وشرحه على ما اورده الفاضل حسين بن
شهاب الدين الشامي العاملي في كتاب عقود الدرر في حل ابيات المطول والمختصر ان النقي المنبع تبدر كه بمعنى تلحق وتبيدر والمطري
اسم فاعل من الاطراء يقال اطريته فلاناً اذا بالغت في مدحه والخصائص جمع خصيصة والسبق اصله التقدم ويستعمل في التفوق
على الغير وتجاوز الحد ونحو ذلك وان وصلية شرطية فالمعنى ان الواصف المبالغ في المدح لا يصل الى الحقيقة وان كان فائقاً في مدحه
على غيره او مجاوزاً للحد في كل وصف يصفه به ولا يبعد ان يكون المراد بالسابق الفرس الذي يسبق في مضمار المسابقة بل هو اولى واحسن
من حيث اشتماله على تمثيل لطيف وفي اختيار لا على لن ولم ايماء الى ان نفي الادراك ليس مما يختص بزمان دون زمان بل هو مستمر
متجدد وانما اختار يدرك على يلحق لان الخصائص من قبيل المعاني فالادراك بها انسب ايضاً الادراك بمعنى العلم فيفيد التشعير لعدم
تصوره فضلاً عن الوصول اليها وعرف الواصف بلام الجنس مبالغة في المدح ووصفه بالمطري للنص على المدح لان الوصف اعم من
المادح والذام في قوله ثم رايت في تعليقات السيد الزاهد امثال حتى الى ان تصنيف هذه الحاشية كان عند الفراغ من التحصيل
والرسالة القطبية اي المنسوبة الى قطب الدين شارح الشمسية وغيره قال مصنفها في شرح مطالع الانوار في بحث تقسيم العلم الى التصور
والتصديق من اراد الكلام الشبع الطويل الذيل فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة في التصور والتصديق انتهى وقال السيد الشريف علي
الجرجاني في حواشيه عليه لم تشتهر هذه الرسالة اشتهار رسالتي الكليات وتحقيق المحصورات لان نسختها اصلها ضاعت عن عامة الناس لبعض
اسفاره انتهى وهذا بحسب زمانه واما في زماننا فقد اشتهرت غاية الاشتهار وطارت في الاقطار وقال الفاضل محمد معصوم بن مولانا بابا
السمرقندي البلخي في حواشي شرح تحفة الهيئة للرومي ما يفيد ذكره ان قطب الدين اسم لثلثة من العلماء الاول مولانا قطب الدين الشيرازي تلميذ المحقق الطوسي

وكان في ايام سلطنة هلاكو خان ومن جملة تصانيفه شرح كليات القانون والثاني هو مولانا قطب الدين الرازي كان في ايام سلطنة [illegible]
وهو معاصر للقاضي عضد الدين ومن جملة تصانيفه شرح شمسية المنطق وشرح المطالع وغيرهما والثالث مولانا قطب الدين محمود الشيرازي
ابن مولانا مسعود مات في سبع وعشرين من رمضان من شهور سنة سبعمائة وعشر في بلدة تبريز ومن جملة تصانيفه شرح مختصر الاصول لابن الحاجب
وشرح حكمة الاشراق وشرح مفتاح العلوم والتحفة الشاهية في الهيئة ونهاية الادراك في دراية الافلاك وكان قدوة الشراح في جميع العلوم العقلية
والنقلية وغيرها انتهى كلامه والانغلاق من اغلق الباب اغلاقا وجاء من باب التفعيل ايضا فههنا يجوز ان يكون من الافعال او التفعيل
واياما كان فاما ان يكون اسم فاعل واسم مفعول احتمالات اربعة والقرائح جمع قريحة وهي في الاصل اول ما يستنبط من البير كالقرح
بالضم واول كل شيء ويطلق على الطبيعة ومنه يقال لفلان قريحة جيدة كذا في القاموس وغيره والريث بفتح الراء المهملة في الاصل الابطاء
يقال راث علي خبرك اي ابطأ ثم استعمل بمعنى القدر وريثما بمعنى قدر ما وما موصولة او زائدة على الاختلاف في نظائره كذا في حواشي المطول
للچلپي والحوم القصد يقال حام فلان الامر حوما وحوما بالضم وحوما بفتحات رامه كذا في القاموس وفيه السدة بالضم والسكون بالباب او عتبته
بالتحريك اسكفة الباب انتهى والمقصود انه لم يحصل حد المواقع المتعلقة من تعليقات السيد الزاهد ولم يكشف القناع عن وجوهها فرغ الباب بمحتج
المصباح كناية عن الكشف والاظهار وفيه تعريض بحواشي القاضي احمد علي السنديلي وحواشي المولوي عظيم الكوپاموي وحواشي مولانا
كمال الدين نور الله مرقده وحواشي المولوي حيدر علي بن حمد الله السنديلي وغيرها من الحواشي التي صنفت قبل تصنيف المحشي فان كلها
مختصرة والاختلاج في الصدر عبارة عن تخيله وتصوره من غير عزم مصمم والكدح على ما في جواهر القرآن السعي والعمل يقال كدح في العمل
سعى وعمل لنفسه من باب منع يمنع ونباه الانفتاح والاصباح سببية متعلقة بتعبا [illegible] بعد بعيد والثبط بفتح الثاء المثلثة وسكون الباء
الموحدة الشغل عن الشيء كذا في جواهر القرآن وفي القاموس ثبطه عن الامر تثبيطا عوقه وبطأ به كثبطه فيهما انتهى وفيه ايضا صبر الرجل صبارة بالفتح
وصبورا بالضمتين مضى ونفذ وتجاسر تطاول ورفع راسه وتجاسر عليه اجترأ والآباء [illegible] كالبوع بالفتح والضم والجمع البواع
والفرط المتقدم يقال فرط فروطا تقدم وسبق [illegible] فرط عليه من القول تجاوز [illegible] والصدى بالفتح الرجل اللطيف الجسد [illegible]
[illegible] من باب منع يمنع وطي الكشح كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء يطوي الكشح عنه ويجوز ان تكون استعارة تخييلية
وترشيحية وتعني الاقدام عليه اي على الكدح التوجه اليه والشروع فيه وفي قوله نحيا [illegible] اشارة بان الديباجة الفائقة اي لما اقدمت عليه [illegible]
قصارى هذا التاليف مصباح الدجى [illegible] بالفهم الظلمة وتقديم المعمول في قوله والله اسئل للقصر والاهتمام والخيام جمع خيمة [illegible] عبارة
عن معاهده [illegible] الكلام في عطف [illegible] على [illegible] في ابيات سعد التفتازاني وسيد الجرجاني مشهور والحق جوازه [illegible]
والقد [illegible] في شرح هذا الكلام ليتضح المرام وتنكشف مناسبات المقام قوله هو الشكر وقضاء الحق اورد عليه الفاضل اللكنوي بان تفسير [illegible] قضاء الحق
عدول عن تعريف المحققين الى ما ليس اصطلاحيا ولا لغويا مناسبا للمقام وان اراد بيان المعنى اللغوي فلا وجه للتخصيص بالذكر فان معناه الرضا
والجزاء ايضا على ما في القاموس انتهى والجواب عنه ان مبنى هذا الاعتراض جعل قضاء الحق تفسيرا للحمد وليس كذلك بل هو تفسير للشكر الذي هو عبارة عن
تعظيم المنعم لكونه منعما وقضاء الحق [illegible] تفسير [illegible] اختار الشق الثاني والمحشي ليس بصدد احاطة جميع المعاني اللغوية حتى يرد عليه ما اورد قوله
العلم الاولى تقديمه لكونه مناسبا للمقام والمناسب حمله على المعنى الاصطلاحي اي علم الاشياء على ما هي عليه قوله البرهان اي الدليل على الشيء لا البرهان
المنطقي ولا يبعد حمل الحجة على الحجة المنطقية قوله الساطعة المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع قوله مجبر [illegible] قوله الغير بالنصب [illegible]

سلمه اي مولوي عماد الدين اللكنوي رحمه [illegible] منه مد ظله

قال الفاضل الچلپي في هذا التفسير مع غرابته تأمل اذ مردود وكيف والاسلام والقرآن خير مع ان الكل لا يرغب فيها انتهى وهذا عجيب منه فان التفسير
بهذا موجود في القاموس وغيره وانتقاضه بالاسلام والقرآن مدفوع اما بان هذا التفسير انما هو للخير المطلق الغير المخصوص بما هو مشتهر من مذهبه
كما يشير اليه التمثيل بالعدل والعقل لا للخير المخصوص بما هو دون ما هو كالقرآن والاسلام فلا باس لو لم يصدق هذا التعريف عليه واما بان المراد
من كونه مرغوب الكل ان يكون محلا لرغبة الكل مستحقا لها والقرآن والاسلام خير بهذا المعنى بلا ريب **قوله** والتوفيق دست داون كسى را
بكارى هذا المعنى اعم توجيه اسباب الخير والشر ثم خص التوفيق بحسب العرف بالاول وهو المناسب ههنا **قوله** والصلوة هي حسن الثناء آه
قال في جواهر القرآن الصلوة اسم وضع موضع المصدر يقال صلى صلوة ولا يقال تصلية واصلها الدعاء ومنه قوله تعالى وصل عليهم ان
صلوتك سكن لهم وهي من الله رحمة ومن الملائكة والنبي عليه الصلوة والسلام الدعاء والاستغفار وقيل الصلوة من الله المغفرة وقيل الكرامة وقيل
البركة انتهى وهذا مشعر بان قياس مصدره الذي هو التصلية غير مستعمل وكذا قال كثير من اهل اللغة ويؤيده قول صاحب القاموس صلى صلوة
لا تصلية انتهى لكن الحق خلاف ذلك فان التصلية ايضا جار في كلامهم مستعملا نعم هو قليل بالنسبة الى الصلوة قال القهستاني في شرح النقاية الصلوة اسم
من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى الاركان فان مصدرها لم يستعمل كما ذكره الجوهري وغيره انتهى وفي شرح الاشباه والنظائر
للسيد الحموي عدم سماع التصلية ممنوع فقد سمع في الشعر القديم كما في العقد لابن عبد ربه **شعر** تركت القيان وعزف القيان وادمنت تصلية وابتهالا
وهو من شعر انشده ثعلب ثم قال تصلية من الصلوة وابتهالا من الدعاء وقد ذكر الزوزني ايضا في مصادره وكانه انما تركه اكثر اهل اللغة لانه مصدر
قياسي واهل اللغة عنايتهم بالمصادر السماعية وعلى هذا فترك استعمال التصلية في الخطب انما هو لايهام اللفظ ما ليس مرادا وهو التصلية بمعنى التعذيب
بالنار **قوله** والسلام السلامة والبراءة المناسب ههنا ان يقال السلام اسم من التسليم اقيم مقام المصدر **قوله** من قبيل جرد قطيفة اي من
قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والجرد بالفتح وسكون الراء الثوب الخلق والقطيفة قطعة الثوب كذا في القاموس وفي منتهى الارب جرد
بالفتح جامه كهنه سوده وقطيفة كسفينة جامه پرزه دار وچادر پشميده قطائف جمع انتهى ولا يبعد ان تكون اضافة الصوادق الى التصديقات
بواسطة من **قوله** اي التصديقات الصادقة المطابقة للواقع تفسير العبارة واما الحق فهو عبارة عن مطابقة الواقع له **قوله** المقدسة عن
الادناس جمع دنس محركة الوسخ يقال دنس الثوب كفرح دنسا ودناسة تلطخ كذا في القاموس **قوله** نفوسنا الدنية الدني كغني الساقط
الضعيف يقال دني دنيا بالفتح ودناءة بالكسر كذا في القاموس **قوله** فان التكييف بالعقائد الحقة آه قال المحقق التفتازاني في شرح
العقائد النسفية الحق الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل
واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من
جانب الحكم **قوله** وقس عليه الجملة الثانية اي قوله حقائق التصورات **قوله** كان مصدر مثلثة اي مثلثة الحاء كالهمزة مثلثة الباء **قوله** اسم مصدر
الفرق بينه وبين المصدر ان المصدر يشتق منه دون ذلك **قوله** الحقائق من حقيقة الامر اعلم اولا انهم فسروا الحقيقة بما به الشيء هو هو فيطلق
على الذاتيات دون العوارض واعترض عليه بانه غير مانع لصدقه على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا ومتمايزا عن
جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهيته وحقيقته لصدقها عليها وهو باطل والجواب عنه من وجهين احدهما
ان الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل الجاعل وثانيهما ان الضمير الثاني ليس راجعا الى الشيء بل الى ما
الموصولة فلا اشكال بالفاعل وثانيا ان الحقيقة والماهية شيء واحد عندهم بالمعنى الذي مر وقد يفرق بينهما بان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه

من حيث تحققه فهو حقيقته وان اعتبر من حيث هو هو فهو ماهيته فمعنى الحقيقة زيادة ليست في الماهية ولا يخفى ان الظاهر من قول السيد المحقق
حقائق التصورات لما كان التركيب الاضافي حمله الفاضل المحشي على معنى ماهية الشيء من حيث هو هو فصار الحاصل ان ماهيات التصورات وذاتياتها حقيقة
النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتعليم منه توجيه العرضيات اليه بالطريق الاولى فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم مرجع لجميع التصورات ذاتياتها و
عرضياتها والفاضل اللبكني لم يرض بهذا التوجيه وعد منشأه انه يلزم فيه عدم تطابق الفقرتين وانه يلزم ترجيح ميلان مطلق التصورات
وان كانت كاذبة اليه ولا كمال فيه الا ان يتكلف بحمل المطلق على الفرد الكامل ومال الى ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعية
ولا يخفى ما في كلامه من الخلل فان ارادة التصورات الواقعية من حقائق التصورات محتاجة الى تكلف صريح وهو الحاق ياء النسبة حتى يرجع الى
التصورات الحقيقية اذ لا يقال للتصور الواقعي تصور حقيقة بل تصور حقيقي نعم لو قال السيد المحقق حقيقيات التصورات لكان لتوجيهه جهة اللياقة
وبهذا انكشف دعوى استحسان تطابق الفقرتين فانه مستوجب للتعسف والقبح ودعوى عدم حصول النعت في ميلان مطلق التصورات غير مسموعة
فان التصورات الكاذبة انما تميل اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في صورة الكذب الا في صورة الصدق على انا لا نجد في ان يراد بحقائق التصورات
الصادقة فانا نحمل المطلق على الفرد الكامل وهذا النحو من الحمل شائع ذائع بينهم لا تكلف فيه واما بارادة الخاص من العام من حيث هو عام لا من
حيث انه خاص وبدون صور الحقيقة كما صرح به المحققون واما بجعل اضافة الحقائق عهدية ويمكن ان يراد مطلق التصورات على طريقة موضوع
المطلقة الفلانية [illegible] وبالجملة فتوجيه الفاضل المحشي وجميع الخدشات كلها مردودة منعكسة على الخادش **قوله** جامع بين جميع انحاء العلوم اى
بجميع انحاء العلوم والمراد بها انحاؤها الكاملة **قوله** والجناب بالفتح الفناء الخ ففي قوله جنابه المقدس استعارة بالكناية واستعارة تخييلية
قوله فروضه تفريع على ما سبق ولا يبعد ان تكون الفاء تعليلية **قوله** يعني انه مركز الشيء آه بيان لوجه التفريع على ما سبق **قوله** فهو بمنزلة المركز
اشارة الى ان حمل المركز على روضة المعلى من قبيل زيد اسد **قوله** تشبيه وصف ونفسه في النفس آه اعلم ان الاستعارة بالكناية عندهم عبارة
عن ان يشبه شيء بشيء في النفس ويهجر المشبه به واركان التشبيه في الذكر سوى المشبه والاستعارة التخييلية عبارة عن ان يثبت للمشبه شيء من لوازم
المشبه به المهجور اذا عرفت هذا فاعلم ان الفاضل اللبكني ظن ان غرض الفاضل المحشي اثبات الاستعارتين في قوله فروضه المعلى مركز المعقولات
فاعترض عليه بانه ليس كذلك اولا بد في الاستعارة بالكناية من ترك جميع اركان التشبيه سوى المشبه وههنا المشبه به الذي هو المركز مذكور
فلا توجد الاستعارة بالكناية ولا التخييلية لانها اثبات لوازم المشبه به للمشبه وههنا لم ينسب شيء من لوازم المركز الى روضة المعلى انتهى ولم يتفطن ان
كلام المحشي مبني على النسبة اليه فانه ليس غرضه اثبات الاستعارتين في قوله فروضه مركز المعقولات آه بل في قوله صوادق التصديقات بطلبا لقربها
متوجهة الى الحضرة الاقدس الخ كما يشهد به قوله متوجها اليه **قوله** بالجر على البدل اي من المعقولات وكان الاولى تقديم التصديقات على التصورات
قوله وكذا عديلها اي الفقرة المعادلة المقارنة به **قوله** خروج الماء من العين فذاته عليه الصلوة والسلام ينبوع النقليات **قوله** اي اتباعه
اوليائه هذا التفسير ماخوذ من الحديث المشهور آلي كل مؤمن تقي وسنده ضعيف وزيادة التفصيل في هذا المقام في التعليق العجيب فارجع اليه **قوله**
واصحابه هو جمع صاحب وقد صرح سيبويه بان الفاعل لا يجمع على افعال ورضي به المحققون وان انكره الجوهري ومن تبعه **قوله** هم الذين طالت صحبتهم
هكذا في بعض النسخ وهو مبني على لغة بعض العرب المجوزين لان اعراب الذين كاعراب الجمع المذكر السالم وفي بعضها وهم الذين آه وهو موافق
لما ذهب اليه الجمهور من ان الذين اعرابه بالياء والنون مطلقا اي رفعا وجرا ونصبا كما صرح به شراح الالفية واختلفوا في تعريف الصحابي على
اقوال الاول من صحب الرسول او رآه من المسلمين والثاني من طالت صحبته وكثرت مجالسته والثالث من اقام معه سنة او سنتين وغزا معه غزوة

او غزوتين والرابع من طالت صحبته مع الرواية عنه والخامس من رآه عاقلا بالغا والسادس من ادرك زمنه وهو مسلم وان لم يره فهذه ستة
اقوال لا يخلو واحد منها عن اختلال والاصح عند المحققين تعريفه بمن لقيه مؤمنا ومات على الاسلام والتفصيل موضع آخر **قوله** جمع خير بالتشديد
احترازا عن الخير بالتخفيف اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع ولما كان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون جمع خير مخفف خير فانه يثنى ويجمع كما ذكره
صاحب الكشاف في قوله تعالى لمن المصطفين الاخيار انه جمع خير مخفف خير بقول لما في القاموس آه يعني انما اختار التشديد على التخفيف لما في القاموس
من ان المخففة تستعمل في الميسم بكسر الميم وسكون الياء التحتانية وفتح السين المهملة اي الحسن والجمال والمشددة تستعمل في الزهد والصلاح والمناسب
ههنا هو هذا الا ذلك كذا قيل ويمكن دفعه بوجوه ثلثة اولها ايضا ان التكسير كالتصغير في الرد الى الاصل فاذا اريد جمع خير المخفف على الخيار ينبغي
ان يؤل الى اصله وهو المشدد ثم يجمع كميت واموات في المخففة ايضا تؤل الى المثقلة عند الجمع فانه لكسر الخيار يا دون المخففة فضلا للصيانة وثانيها
ان قوله بالتشديد ليس احترازا عن المخففة بل الغرض منه نفي كونه افعل التفضيل وثالثها ان مراده التشديد في الحال او في المآل فيكون متناولا
للمشدد والمخفف كليهما كما لا يخفى **قوله** اي هم المشار اليهم آه دفع دخل مقدر تقريره ان الفصل بين الآل والاصحاب ليس الا من القدس فالمعنى كونهم حضار
مجالس القدس تقرير الدفع ان المعنى كونهم علماء رأس القدس كونهم مشارا اليهم برؤس الاصابع فيها **قوله** ورؤسا بضمتين جمع رأس ازالة عن وهم
المحشي او قلم نقالة كالامر والصواب بالضم والفتح كالعطار فان فعال بضمتين ليس من اوزان الجمع **قوله** وهداة جمع هاد اصله هدية كطلبة فقلبوا الياء
الفا وضموا الهاء والتزموا ذلك في هذا الوزن من الناقص احترازا عن كون الجمع على زنة بعض المفردات كسلوة وقس عليه القضاة والحفاة والغزاة
وغير ذلك **قوله** جمع معلم بالكسر والفتح من العلم بمعنى العلامة اي الطريق **قوله** بمعنى واحد وكذا الشريعة فباعتبار كونه مطاعا يسمى بالدين من
دان يدين اي اطاع ومن حيث املاء الرسول اياها على امته يسمى ملة من امللت الكتاب بمعنى امليته وقيل باعتبار الاتفاق عليه بالقبول الى التعبير
عليه كذا اي اتفقوا عليه وباعتبار انه مورد الشارب يسمى شريعة **قوله** وهو وضع الهي سائق آه هذا هو المشهور ويرد عليه انه يخرج منه اداء
صدقة الفطر عن ابن يوم اذ لا تتادى باختياره فالاصوب ان يفسر بوضع الهي سائق لمن يتحقق فيه الى الخير بالذات **قوله** واما بالفتح
معروف نقل عن سيبويه انه قال بمعنى اما زيد فمنطلق مهما يكن من شيء فزيد منطلق ثم اختلفوا في تفسيره فقال الجمهور مراده انه كان في الاصل كذا
فحذف مهما يكن من شيء واقيم اما مقامه وقال بعضهم حذف يكن من شيء ثم قلبت ها مهما الهاء همزة وتقديم الهمزة لقرب المخرج وقال بعضهم
مراد سيبويه بيان المعنى فقط لا انه في الاصل كان كذا بل الاصل ان يكن من شيء فحذف الشرط ثم زيدت ما وادغمت النون في الميم وفتحت
همزة حرف الشرط وان شئت زيادة التفصيل في هذا المقام فارجع الى حواشي المطول ثم هل يجوز اجتماع الواو مع اما فمنعه قوم وجوزه
المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد النسفية مستندا بقول السكاكي في آخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين آه والحق انه اذا قصد
بها ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينهما وعليه تحمل كما في عبارة السكاكي واما اذا كان للابتداء وفصل الخطاب
كما في اوائل الكتب فلا يجوز **قوله** بني على الضم اي عند حذف المضاف اليه منويا وليس مبنيا في جميع الاحوال وامثاله ... والمبنيات للقصر
قوله من عني بالقول كذا ارادة آه ههنا ثلثة احتمالات اولها وهو الاولى ان تكون العناية بمعنى الرافة والرحمة وهذا ما اختاره الفاضل
اللبكنوي وثانيها ما اختاره الفاضل المحشي من انه من عني يعني اراد فالمعنى المستعين بارادة الله القوي بان تتعلق ارادته بانجاح المقصود
واعطاء المراد وثالثها انه من عناه الامر عناية اهمه وهو الذي رده المحشي اذ لا معنى للاستعانة باهمام الله تعالى وقول الفاضل اللبكنوي
يحتمل ان يكون من عناه الامر اي المستعين باهتمامه تعالى بان يجعل الله تعالى من الامور المهتم بشانها عنده تعالى انتهى ركيك جدا فان

العناية لم يجئ بمعنى الاهتمام والذي جاء في معناه هو الاعتناء يقال عنى به اي اهتم به كما يظهر من القاموس **قوله** ولم يقل بدله الاعانة آه
يعني كان الظاهر ان يبدل العناية بالاعانة لمناسبتها بالاستعانة في كونهما مزيدين ولكونهما استعارتين في امثال هذا المقام الا انه راعى جانب
المعنى فان معنى العناية هو الارادة فتتنسق الاستعانة بها ولا كذلك الاعانة فانها عبارة عن تعلق الارادة به والتعلق لا يستعان به في العرف
وان صح تاويل **قوله** والصون الحفظ يقال صانه صونا وصيانا بالكسر وصيانة كذلك فهو مصون حفظه كاصطانه كذا في القاموس **قوله**
والغباوة عدم الفطانة آه نفى الغباوة بزيادة السين في الغباوة ولذلك استعمل لطلب الصون عن شر الغبي **قوله** وشر الغبي والغوي آه لا يبعد
ان يكون مبالغة الشر من قبيل جد جده قطيفة **قوله** وفيه اشارة خفية الخ منشأ الاشارة اختيار لفظ الماضي **قوله** والمآرب من الارب اي بكسر الهمزة
وفتح الراء المهملة قال في جواهر القرآن المآرب الحوائج جمع مأربة بفتح الراء وضمها وكسرها ايضا نقله الفارابي والاربة بالكسر ايضا الحاجة
انتهى وفي المغرب الاربة بالكسر وسكون الراء بمعنى الحاجة وبمعنى العضو ومنه السجود على سبعة آراب واما الارب بفتحتين فبمعنى الحاجة لا غير
لم يسمع في الحديث انتهى واقول قد ورد الارب بفتحتين ايضا في الاحاديث منها ما رواه البخاري في كتاب الزكوة بسنده عن ابي هريرة مرفوعا
لا تقوم الساعة حتى يكثر فيكم المال فيفيض حتى يهم رب المال من يقبل صدقته وحتى يعرضه فيقول الذي يعرض عليه لا ارب لي قال شارح الصحيح
الارب ههنا بفتحتين الحاجة **قوله** والرسالة هي الفوائد آه قال في القاموس الارسال الاطلاق والاهمال والاسم الرسالة بالكسر والفتح **قوله**
الى متعاطيها اي الى متناوليها يقال تعاطى فلان اخذه **قوله** والحبر بالكسر العالم والصالح قيل الحبر مقلوب البحر والفرق بينهما ان البحر لا يطلق
الا على المتبحر في العلم والحبر يطلق على المتبحر في كل شيء كما ان الجبذ مقلوب الجذب خاص بنزع الثوب والجذب اعم لكن المحققين على ان كلا
من الحبر والبحر وكلا من الجبذ والجذب لغة على حدة **قوله** ويفتح فيهما اي يفتح الحاء في هذين المعنيين والكسر فصيح لانه يجمع على احبار دون حبور
وفعل بالفتح لم يجمع على افعال الا في اسماء معدودة كفرخ وافراخ وفرد وافراد واما جمع فعل بالكسر على افعال فهو كثير مطرد في القياس
كذا في جواهر القرآن **قوله** المحبر المبالغة اي لا للتانيث كما يتوهم من عدم اطلاقها على الله تعالى **قوله** النحرير بالكسر آه قال في القاموس
النحرير والنحر بكسرهما الحاذق العاقل المجرب المتقن الفطن البصير بكل شيء لانه ينحر العلوم نحرا **قوله** سيد القوم آه يشير الى انه يمكن ان
يكون معنى قطب الدين قطبا لاهل الدين فيكون القطب بمعنى السيد وان يكون مدار الدين وملاكه **قوله** المنيف العالي يقال ناف واناف على
الشيء اشرف وعلا **قوله** اي محبرة وجامعة قال الجوهري حواه يحويه اي جمعه واحتواه مثله **قوله** والاستار بالفتح جمع ستر بالكسر الاولى ان
يجعل جمع ستر بالفتح بمعنى المستور **قوله** اي البعدية الزمانية الخ اعلم ان ناظري كلام السيد المحقق اختلفوا في ان المراد بقوله بعد تحقق الموقوف
هل هو البعدية الذاتية فيكون المقسم هو الحصولي او البعدية الزمانية فيكون المقسم الحصولي الحادث فمال كثير من المحشين الى الاول وبعضهم ومنهم
الفاضل المحشي وتبعه تلميذه الفاضل الفيض آبادي الى الثاني ولكل منها دلائل مبسوطة في اسفارهم والحق عندي هو الاول ليس مستندي
في هذا الباب ما دونوه في زبرهم فان جميع ما ذكروه لاثبات مطالبهم مخدوشة لا تسمن ولا تغني من جوع بل مستندي في ذلك شيئان احدهما
انهم اختلفوا في ان العلم الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فالجمهور على انه لا ينقسم اليهما والتحقيق هو الذي ذهب
اليه المحقق الدواني ومن تبعه من انه ايضا ينقسم اليهما وستعرف تحقيقه فالمقسم على التحقيق هو الحصولي المطلق فيحمل كلام المصنف على هذا الامر
المحقق الذي لا ينكره الا مكابر او مجادل اشكك انه آمن بل يجب عند ظهور بطلان قول من يقول بتخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان
قلت يلزم مخالفة الجمهور قلت هي واجبة عند طلوع نير الحقيقة من افق النور وثانيهما ان المص قد صرح في مفتتح شرح المطالع ان العلم

ههنا اي في مقام التقسيم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المدركة وهذا النص صريح في ان مراده بكون المقسم مطلق الحصولي
فوجب حمل كلام السيد المحقق على البعدية الذاتية لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله وتكثر ما في قول جميع الناظرين ان المقسم لا يظهر من
كلماته في تحرير من تحريراته ما يومي الى احد القولين وستعرف مني ما ينقح هذا المقام ان شاء الله تعالى فانتظره منقشا **قوله** بها تمتنع
اجتماع البعد مع القبل اي اجتماعا دائميا ولا بد من هذا القيد لئلا يمتنع عكس التعريف ببعدية الابن عن الاب **قوله** تحققهما او تعلق
بمتجددين منقضي اي انا فسرنا البعدية الزمانية بهذا التفسير ليشمل بعدية اجزاء الزمان بعضها عن بعض وبعدية الزمانيات كليهما فانها لو
فسرت بكون القبل في زمان والمتأخر في زمان آخر لم يصدق على تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض والا يلزم ان للزمان زمان **قوله**
بنفس ذواتها فان اليوم بعد الامس والغد بعد اليوم ويمتنع اجتماعهما لا لشيء آخر بل لعدم قرار الزمان بذاته **قوله** وفي الزمانيات بتوسطها
فان عدم اجتماع آبائنا انما هو لكون زمانهم سابقا على زماننا وكون زماننا متأخرا عن زمانهم وهذا عند الحكماء واما قدماء المتكلمين النافين
للزمان القائلون بانه امر وهمي لا وجود له في الخارج فالبعدية عندهم تلحق الاشياء بانفسها لا بواسطة اجزاء الزمان **قوله** كما تقرر في صناعة
الكلام ان النافين للزمان قالوا لو كان الزمان موجودا لكان لبعض اجزائه قبل بعضها فهذه القبلية لا يمكن ان تكون بالذات لان التقدم
بهذا التقدم يكون علة للمتأخر اما تامة كما في التقدم بالعلية او ناقصة كما في التقدم بالطبع ومن المعلوم ان لبعض اجزاء الزمان كالامس
ليست علة للبعض كاليوم فان العلة من حيث هي علة واجبة الحصول مع المعلول وهو ممتنع ههنا ولا يمكن ايضا ان تكون بالشرف
او الرتبة وهو ظاهر فتعين ان تكون بالزمان لان اصناف التقدم كما صرحوا به منحصرة في خمسة اقسام فيلزم ان يكون للزمان زمان
وينتقل الكلام الى ذلك الزمان فيتسلسل واجاب عنه الحكماء ربما نختار ان البعدية والقبلية ههنا زمانية لكن المتقدم والمتأخر اذا لم يكونا
من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بهما بان يكون القبل في زمان متقدم والبعد في زمان آخر واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان
فلا يلزم ان يكون القبل في زمان والبعد في زمان آخر حتى يلزم ما قلتم فان التقدم والتأخر من العوارض الاولية للزمان فما به التقدم
هو نفس جزء الزمان المتقدم وما به التأخر هو نفس جزئه المتأخر فاندفع الاشكال بحذافيره واعترض عليه الامام الرازي في شرح
الاشارات بما حاصله ان اجزاء الزمان لما كانت متساوية الحقيقة متشابهة النوعية فقال ان اقتضى بعضها التقدم والبعض التاخر للجهة
عنه على ما ذكره المصنف في المحاكمات ان هذا انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها
للتأخر وليس كذلك فليس معنى قولنا التقدم والتأخر عارضان لاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية
والبعدية امران موجودان في الخارج وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج
في تصور تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتأخرها بل في التصديق بان بعضها متقدم وبعضها متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف
الزمانيات كالحركة والحاصل ان الموجود الغير القار لا شك في ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما يحكم
العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهذا شأن الزمان فانه امر متصل واحد غير قار
الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتصديق تقدم بعضها على بعض لا يتوقف على شيء آخر ومنه ما هو يحكم العقل
بتقدم بعض اجزائه على بعض موقوفا على ملاحظة شيء آخر كالحركة والزمانيات **قوله** الذي ينبئ عن التجدد والحدوث فيه اشارة الى
ان القبلية والبعدية الزمانية كما هو رأي المحشي بانه اذا اريد به الحصول الحادث يطابق المراد بالمعنى لان التجدد يخبر لغة عن معنى

الحدوث وہذا مفقود ہہنا بین ارادة البعدية الذاتية لكون المقسم ح مطلق الحصولى فان قلت على ہذا التقدير المعنى لقول السيد المحقق كان فان
المعنى المراد ح يكون مطابقا لمعناه اللغوى قلت كلا فان معناه اللغوى الحادث فقط وقد فرعنه السيد المحقق فى المنهية بقوله لا يجوز تفسير المتجدد
بالحادث الخ وعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية لا يكون المراد بالمتجدد الحادث حتى يلزم الفرار على ما عنه الفرار بل الحصولى الحادث وهو غير متبادر
من المتجدد ولذلك سماه مجازيا ان قلت لا يقال فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوى الحادث وانتم جعلتم ہہنا بمعنى الحصولى الذى
هو معنى مجازى له لانا نقول الجمع المنهى عنه ان يراد بلفظ واحد فى آن واحد كل واحد من معنييه الحقيقى والمجازى على حدة وہہنا ليس كذلك فانا
نريد من لفظ المتجدد الحصولى الحادث معا وهو معنى مجازى له بلا ريب فليس ہہنا الا استعمال اللفظ فى المعنى المجازى ولا يبعد ايضا ان يستعمل
العام فى الخاص من حيث انه مصداق للعام وہذا النحو من الاستعمال حقيقى **قوله** هو العلم الكلى انما زاد ہذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة
العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلى وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متجددة كما سيصرح به لا لاخراج الحضورى كما
فهمه بعض الناظرين وقال ما قال وانتظر لتحقيق المرام فى تعليقة على حدة **قوله** مع موصوفه ونعا له اشار بہذا الى انه ليس المراد بالموصوف
ہہنا المعلوم بل العالم فان الموصوف بالمشتق انما هو ما قام به مبدأ الاشتقاق وان هو الا العالم وہذا ايضا وان يكون مجمعا
عليه فيهم فانه لا يقال للضارب الا من قام به الضرب ولم ينكره احد الا المحقق الدوانى فظن ان صدق المشتق على شئ لا يقتضى قيام مبدأ الاشتقاق
وان كان العرف يوهمه فان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على الماء ليس لاجل ان الحديد والشمس قائمان بزيد والماء فانه ظاهر البطلان
بل لان زيدا صانع الحديد والماء مسخن بالشمس وعليه بنى ان الوجود هو ذات الواجب الحقة ووجود غيره انما هو بانتسابه اليه فمعنى زيد موجود انه منسوب
الى الوجود ومتعلق به لا ان الوجود قائم به فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة الحقة التى هى الوجود ومن غيرها المنتسب اليه واطال فى بيان ہذا
المطلب كما نقله عنه صاحب الاسفار الاربعة ولا يخفى عليك ما فيه من الخلل فان انكار قيام المبدأ بالشئ الموصوف بمشتقه يكاد ان يكون مكابرة و
دعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من مثال الحداد والمشمس فغير صحيح لان مبدأ الحداد والمشمس انما هو الحديد والشمس فهو ليس مما نحن فيه فالقياس عليه
قياس مع الفارق على انه يجوز ان تكون ہذه الاطلاقات مجازية ارعائية فلا يثبت بها شئ فالحق هو ان اتصاف الشئ بالمشتق يستلزم
قيام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما يكون من قام به العلم لا ما تعلق به فان العلم وان كان صفة اضافية لها تعلق بالعالم والمعلوم كليهما و
ہنا رعليه انكر بعض الجهلة علم الواجب بنفسه تعالى لعدم تعقل النسبة بين الشئ ونفسه كما عرفت ما يدفعه لكن نسبته الى العالم بالقيام والى المعلوم بالتعلق
فما قام به الصفة يكون موصوفا بها وما تعلق به لا يكون موصوفا بها الا ترى ان لا يقال للمقتول انه موصوف بالقتل وان وقع عليه القتل **قوله**
وحدوثا اشارة الى ان المعتبر فى ہذا المقام هو ان لا يجامع فرد من العلم مع العالم حدوثا سواء كان يجامع معه بقاء كعلمنا بالغير او لا
وان هو الا العلم الحصولى الحادث فانه وان اجتمع مع العالم بقاء لكنه لا يجتمع معه حدوثا **قوله** ثم يتحقق ويحدث بعد زمان ذلك الفرد من ہہنا
يستنبط انه ليس المراد بالموصوف المعلوم فان المعلوم اما ان يراد به المعلوم بالذات او المعلوم بالعرض ولا يصدق على واحد منهما انه يتحقق
او لا ثم يحدث بعد زمان ذلك الفرد الذى هو العلم اما الاول فلانه ليس بين العلم والمعلوم بالذات تقدم وتأخر زمانى فانه ليس بينهما تغاير
الا اعتبارا فوجود العلم يستلزم وجود المعلوم فى ضمنه لان الكليات انما تتحقق فى ضمن اشخاصها ذهنية كانت او خارجية واما الثانى فلانه
يستلزم ان لا يوجد العلم الحصولى الحادث بالشئ الا بعد تحققه فى الخارج وبطلانه لا يخفى **قوله** وان هو الا العلم الحصولى الحادث لانه
ليس ہذا العلم الا النفس بين وليلة ما يتحقق بعد ما قطعا سواء كانت قديمة او حادثة لوجود العقل الهيولانى التى يكون النفس فيها خالية عن

جلال الدين الدوانى

جميع العلوم الحصولية مستعد لها فاذا زالت تحصل العلوم الحصولية لها تدريجا فتدريجا **قوله** اذ القديم لقدمه مجامع مع كل شيء منشأ العلم
المعقول فانه حصولي قديم مجامع مع كل شيء واورد عليهم بانهم صرحوا بانفسهم ان علم العلة بالمعلول يكون حضوريا فان مدار العلم الحضوري
العينية او الناعتية او المعلولية ولذلك قالوا علم الواجب بما سواه حضوري لا حصولي على الاصح ولا شك ان العقول فواعل ايجاد الاشياء
فيكون علمها بها حضوريا لا محالة لوجود علاقة العلية والمعلولية لا حصوليا فلا يصح التمثيل فالاولى التمثيل بعلم الواجب بما سواه على مذهب البعض
والجواب عنه على ما اشار اليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وغيره من المحققين هو ان العقول ليست بفواعل حقيقة ليلزم كون علمها
بما سواها حضوريا وان كان يتوهم ذلك من ظواهر عباراتهم بل هي وسائط لصدور الافاعيل عن الحق سبحانه وتعالى فجميع الاشياء
تستند بالحقيقة الى الله تعالى فاذن لا يكون علم العقول بالاشياء حضوريا بل حصوليا وبهذا التحقيق يندفع كثير من الاشكالات الواردة
على الحكماء فاحفظه **قوله** والحضوري فاقد للسلب الكلي اي قوله الايجاب مع كل فرد منه آه لانه وان كان يتحقق بعض افراده بعد موصوفه كعلم
الصورة العلمية لكن جميع افراده ليس كذلك كعلم النفس بنفسها وهذا صريح في ان العلم الحضوري عند الفاضل المحشي لم يخرج الا بالسلب الكلي
موافقا لما ذكره السيد المحقق دون قيد الكلي كما توهم **قوله** ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية هذا عدم الصحة ليس الا في زعم المحشي ومن تبعه والا
فالتحقيق ان ارادة البعدية الذاتية هي المحمل الصحيح ولا تصح ارادة البعدية الزمانية كما ستقف عليه **قوله** وهي التي يمتنع بها آه هذا التقدم
والتأخر يسمى ذاتيا كما سماه بذلك رئيس الصناعة في الاشارات وقد يخص اسم التقدم بالذات بالتقدم بالعلية الذي هو تقدم العلة التامة
على المعلول فالبعدية الذاتية المذكورة ههنا لا تكون الا اذا كان التقدم علة للمتأخر تامة كانت او ناقصة ففي اجزاء الزمان لا توجد هذه
البعدية لانه ليس بينها علاقة العلية والمعلولية كما صرح به المصنف في مواضع من المحاكمات بل هناك بعدية ذاتية واطلاق التقدم بالذات
في اجزاء الزمان ليس بهذا المعنى بل بمعنى ان تقدم بعض اجزائه على بعض ليس بواسطة شيء آخر بل بذاته فان نفس ذات
الامس يقتضي تقدمها على اليوم كما مر تحقيقه فظهر ان النسبة بين البعدية الزمانية والبعدية الذاتية بالمعنى الذي ذكره المحشي عموم وخصوص
من وجه وان شئت زيادة تحقيق في هذا المقام فارجع الى تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى الى لواء الهدى **قوله** كما تلوح من الاشارات
فيه ثلاثة احتمالات اولها ان يكون هذا القول متعلقا بتعريف البعدية ويكون المراد بالاشارات اشارات الشيخ ابي علي بن سينا فانه قال في
النمط الخامس منها الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود
وان لم يمتنع ان يكونا بالزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فاستحق هذا الوجود الا والآخر
حصل له الوجود ووصل اليه الوصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى
ذلك الا مارا على الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية
بالذات انتهى كلامه قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعلم ان تأخر الشيء عن غيره يطلق على خمسة معان على ما حقق في الفلسفة
الاولى احدها بالزمان والثاني بالرتبة والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو
هو التأخر بالذات المعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا اليه فالمحتاج هو المتأخر بالذات
عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار
الاول متأخر بالمعلولية كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع كالكثير بالقياس الى الواحد المشروط

بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان وفيه تقع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الآن ارتفاع
المعلول يكون تابعا والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم بالوجود من دون انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر واما المتأخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفاء كذلك انتهى ثم ثانيهما ان يكون المراد به اشارات المصنف والسيد المحقق البعدية الذاتية ويكون تعلقه بالمنفي وثالثها ان يكون
المراد اشاراتهما البعدية الزمانية فيكون تعلقه بالنفي ويكون قوله اذ بهذا المعنى اي بمعنى البعدية الذاتية آه بيانا لتلك الاشارات ولعل هذا الاحتمال
احسن من الاولين فتدبر فيه النظر وكن من الشاكرين **قوله** ينبغي التقسيم وهو الحصولي على الاطلاق اعلم انه طال النزاع فيما بين المحقق جلال الملة والدين
الدواني ومعاصره صدر الدين الشيرازي في ان العلم الحصولي القائم بل ينقسم الى التصور والتصديق فذهب المحقق الى انقسامه اليهما والذي
بعثه على ذلك دفع الاشكال الوارد على الحكماء في مقام الذهول والنسيان بانضمام بعض المقدمات الحقة المسلمة عندهم الى بعضها وتفصيل المقام
انه يرد على الحكماء ايراد قوي وهو انهم صرحوا ان نفس الامر عبارة عن العقل الفعال وهو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين الذهول
والنسيان فنقول انه جار في الاحكام الكاذبة ايضا فلو كان الصدق مطابقة الحكم لما ارتسم في العقل الذي هو نفس الامر للزم كونها صادقة
في نفس الامر وهو باطل واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التجريد بانا لا نسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون جوهرا
مجردا آخر وقال المحقق في حواشيه القديمة معترضا عليه انت خبير بانه لا يدفع الاشكال عنهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل
الفعال فالاولى ان يقال المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقيه صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن
يجوز ان لا يكون تصديقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون نوعا لما يحفظه بل ولا ان يكون مدركا الا ترى ان الخيال حافظ للصورة
وليس مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شأن العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب
الحفظ وذلك لبراءته عن الشرور التي هي توابع للوهم لا يقال لا معنى للعلم الا الحصول لمجرد عند قائم بذاته فيكون العقل عالما الا انا نقول انه يستلزم
كونه عالما من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تعلق بها التصديق وذلك يستلزم
التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه وتعقبه الصدر المعاصر في حواشيه بانه لا اخفاء في ان الخزانة التي كلامنا فيها في هذا المقام
هي خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو ارتسمت حصلت فيه هذه التصديقات
اذ لو لم تكن فيه التصديقات لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق واما قوله تلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث
الحفظ آه انما يكون موجها لو كان العقل خزانة للمصدق به اما اذا كان خزانة للتصديق كما هو المدعى فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول
التصديق بدون الاذعان فانه نفس التصديق فمنشأ الاشتباه عدم الفرق بين التصديق والمصدق به انتهى وقد تولى المحقق بنفسه لدفعه
في حواشيه الجديدة بانه لا اخفاء في انه لا معنى للخزانة الا خزانة العلوم بمعنى انه يحصل العلم بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي
علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة خزانة لمدركات الوهم وليس مدركا لها فقوله الخزانة
التي كلامنا فيها هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان تكون الخزانة مدركة فممنوع والسند ما مر بل هو خلاف ما تقرر عندهم من ان
المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة بخصوصها اعني العقل الفعال اذا كان خزانة يجب ان يكون مدركة فهو في العلم التصديقي غاية ما
ليت شعري من اين علم ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها والخيال والحافظة مع كونهما خزانتين

الوهم وهو من المشترکة لا یجب ان یکونا مدرکین لها انتهى وخلاصة المرام ان الصدر یزعم ان الخزانة لا بد ان تکون عالما بالعلم وهی خزانة
ومنعه المحقق والحق فی هذا البحث مع المحقق کما ان الحق فی بحث اسم التفضیل الواقع فی خطبة التجرید مع الصدر انصافا ولکن من
المستغربین ما العجب من السید المحقق حیث تبع الصدر ورد مذهب المحقق فی حواشیه علی حاشیة التهذیب الجلالیة بعین ما ذکره الصدر و
لعله لم یتیسر له الرجوع الی حواشی المحقق الجدیدة ومن الغرائب ایراده علیه بانه خلاف المشهور بین الجمهور کیف والمحقق قال فی خطبة
حاشیة التهذیب وفی حواشی شرح المطالع الحق احق بالاتباع فرتبته ارفع من ان تقلد قلادة التقلید والاتباع والعجب منه قوله فی تلک
الحواشی ما سنح لی هو ان الکواذب انما یدرکها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط انما یعرض للنفس من جهة مشارکة
الوهم ایاها والعقل الفعال انما هو خزانة لمدرکات العقل الصرف فلا یلزم ارتسام الکواذب فی العقل بل فی الحافظة التی هی خزانة
الوهمیات انتهى فانه لا یخفى علی الفطن بطلان هذا السانح بوجوه اما اولا فلان الظاهر من بیان کلامه ان هذا التحقیق منه لدفع الایراد الوارد
علی مذهب الحکماء وغیرهم علیه مثل ما اورده المحقق الدوانی علی شارح التجرید فانهم مصرحون بان العقل خزانة المعقولات کلها وعلیه یرد الایراد
الوارد وهذا التحقیق تحویل لمذهبهم فکیف یکون جوابا للایراد الوارد علیهم واما ثانیا فلانه یرد علیه الایراد الاول من الایرادات الثلثة التی
اوردها علی المحقق وهو انه تلزم فیه مخالفة الجمهور وهذا مما یفضی الی العجب فانه یورد علی المحقق بمخالفة الجمهور ثم یخالف بنفسه المشهور فانطبق
المثل السائر الشعیر یؤکل ویذم ولیس العجب منه فانا قد رأینا فی جمیع تصانیفه انه یورد شیئا علی اخوانه فی زعمه ثم یسلک مسلکا اشنع
منه الا تری الی بحث الحالة الادراکیة فانه قد شنع فی جمیع تصانیفه علی شارح التجرید تشنیعا بلیغا فی اثبات احتیاج العلم الی امر آخر سوى
الصورة العلمیة وحمله علی الجمع بین الحصول بانفسها والحصول باشباحها ثم آمن بوجود الحالة سوى الصورة واختار به ولم یعلم ان مثله یرد
علیه مثله وقد ذکرنا ما له وما علیه فی رفع الکلال عن طلاب تعلیقات الکمال وغیره واما ثالثا فلانه یرد الایراد الثانی منها من لزوم عدم
المطابقة بین الخزانة وما هی خزانة له فان الحافظة انما ترتسم فیها التصدیقات الکاذبة علی سبیل الاختزان الصرف من غیر ان تصدق بها
فی النفس فما ارتسمت من حیث التصدیق فلزم علیها الالزام علی المحقق واما رابعا فلانه یرد الایراد الثالث منها بان الاشکال انما هو فی
طریان الذهول والنسیان علی التصدیق الکاذب من حیث هو تصدیق وظاهر ان الحافظة التی هی خزانة لا للتصدیق واما خامسا فلان الحاصل
بها فی النفس قد تکون قضیة کلیة او مهملة کاذبة فکیف ترتسم فی الحافظة فان الکلیات لا ترتسم فی الحواس علی ما هو رأیهم والقول بان
الکلیات اذا ادرکت بالوهم صارت کالمعانی الجزئیة المدرکة بالوهم فتکون خزانتها الحافظة مما لا یغنی عن جوع کما لا یخفى واما سادسا
فلان مداخلة الوهم فی ادراک الکلیات الکاذبة لیست بمعنی انها ترتسم فیه بل بمعنی انه یغلب علی النفس ویلقیها فی ظلمات الکذب وهذا القدر
من الشرکة لا یوجب ان تکون خزانتها ما هو خزانة الوهم بل لا تکون خزانتها الا خزانة النفس واما سابعا فلان الحافظة انما هی خزانة
لما ارتسم فی الوهم من المعانی الجزئیة کعداوة الشاة من الذئب ونظیره دون الکلیات کما صرح به الجلال فتحقیق الحق الجلال الحق بالقبول تحقیق
السید المحقق تبعا للصدر مما لا ینبغی ان یلتفت الیه فاقسم علی ان الصحیح هو العلم الحصولی مطلقا لا الحصولی الحادث قال المتبحر فی العلوم فی [illegible]
قال علامة زماننا فی شرح التجرید فی مطابقة الاحکام الذهنیة لما فی نفس الامر بهذه العبارة وقد کان فی بعض اوقات الاستفادة من
الاستاذ جرت هذه النکتة وسألته عن معنی قولهم ان الصادق فی الاحکام الذهنیة هو اعتبار المطابقة لما فی نفس الامر والمعقول
فی نفس الامر اما الثبوت الذهنی او الخارجی وقد منع کل منهما بطلانا فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فکل حکم

ثابتة في الذهن يطابق الصورة المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فما اوردت عليه ان الحكماء زعموا ان القوة التي تنتقش ثم
الصور الكاذبة في العقل الفعال فلم يات فيه بشيء ثم كلام العلامة قلت نعم الجوهر المفارق العقل خزانة للمعقولات النفسية كما ان الخيال
خزانة المحسوسات فبمقدار ما يتم استعداد النفس تامة الاتصال يقبل الفيض عنه على الرشح او الاشراق وقد تنتقش فيه صور المعقولات
وما دامت مستديمة الانصراف عن عالم الحس مستدامة الاتصال به تتمكن من استعراض الصور المعقولة واذا اعرضت عنه الى العالم الجسداني
او الى صورة اخرى انمحت عنه المتمثلات فيها كان المرآة التي كانت يحاذي بها جانب القدس فقد اعرض عنه الى جانب الحس
او الى محاذاة صورة اخرى قدسية غيرها كان الالتفات لغيرها فاذن هما الفيت على ملكة الاتصال التي اكتسبتها كان المنمحي عنها عند معاودة العقل
مقبولا على اعادته وهي ما دامت على تلك الهيئة تكون قوية على الاستفادة والاسترجاع من دون مؤنة اقتناص جديد وحالة طارفة
وهيئة طرية واذا ما زالت عنها الملكة المكتسبة وهيئتها المفادة صار ذلك المذهول منسيا عنه غير مقتدر على استرجاعه الا بتجشم اكتساب
مستانف واتصال جديد ثم التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بعمل واعمال من العقل سواء عليه
كان متحققه لا باعمال العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها والكواذب
بسوء استعداد او لتهاون استعداد النفس استحق تطبعها فيها وهو خزانة للتحصيليين بين هاتك الاعتبارين ولا محذور فاما قول البعض المنطقيين من القلبين
ان شان العقل في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط فليس عليه سمت لتحصيل العيني
من المقرر في مقره ان التصور والتصديق انما هو نوعان للعلم الانطباعي المتجدد في الفطرة فاما العلم الحضوري كعلم النفس العاقلة بذاتها
المجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العيني في الفطرة
الاولى فغير داخلة في المقسم انتهى كلامه وتم مرامه اقول هذا الكلام مع الظاهر فاسد فان حاصل تحقيقه على ما هو الظاهر من عبارته ان
العقل الفعال خزانة للمعقولات صادقة كانت او كاذبة لكنه خزانة للصوادق بنفسه ولما كان منزها عن مبادي الشرور لم يكن
ان تخزن فيه الكواذب بنفسها فليس ذلك الا بسوء استعداد النفس فلا محذور ولا يخفى انه من الموهومات اذ لم يندفع بهذا التحقيق اصل
الايراد فان للسائل ان يقول اذا كان خزانة للكواذب وان كان بسوء النفس فاما ان يكون مصدقا بها اولا فعلى الاول يلزم تصديق
الكواذب وهو محال على انه يلزم ان لا يكون الكاذب كاذبا فانه لما صدقه العقل صار موجودا في نفس الامر فوجدت المطابقة مع
نفس الامر المعتبرة في الصدق وعلى الثاني لم يكن خزانة لها فان الخزانة يجب ان تكون موافقة لما هي خزانة له وقد كان النفس مصدقا
للكواذب فكيف يتصور اختزانها في العقل فان قال الكواذب انما ترتسم في العقل على سبيل الحفظ والتصور والخزانة انما تكون
خزانة للمعلوم لا للعلم قلنا هذا بعينه ما ذهب اليه الجلال فالانكار عليه مع الاقرار به عجيب اما ما ذكره في الرد عليه من ان التصور
والتصديق انما يختصان الخ فصادر عن سوء استعداد النفس ودعوى بلا دليل ومجرد الاصطلاح لا يفيد وتقرره عند الجمهور لا ينفع
قوله وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا آه الحاصل انه لو اريدت البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي مع ان كلامه بعيد هذا
من قوله ويمكن ان يقال آه يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان حاصل ذلك القول راجع الى ان الذي هو المقسم في فواتح
كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وما هو الا العلم الحصولي الحادث فان العلم الحضوري
والحصولي القديم سيان في انه لا دخل لهما في باب الاكتساب على ما تعرفه ولا يخفى عليك ما فيه فان قوله ويمكن ان يقال آه مبني

على ابداع احتمال من عند نفسه قوله كان المراد بالعلم التصديق آه بيان لمذهب المصنف واليه اشار بقوله المراد كذا اورده الفاضل الجلبي
وهو ايراد حسن ورده بعض العلماء في شمس البازغة بانه سهو وهم لظاهر كلام السيد السند فان الظاهر انه اشارة الى تفسير المنقسم حيث
يتعين به مورد القسمة اعني الحصولي الحادث ثم استدل عليه ثانيا بقوله ويمكن ان يقال آه وقول الجلبي ان المراد بيان لمذهب المصنف
مسلم ومؤيد لمطلوبنا فانا نساعدكم في ان هذا القول بيان لمذهبه لكن مذهبه تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا بالحصول انتهى
اقول كون الظاهر من كلام السيد الزاهد ما ذكره غير بين ولا مبرهن ولو كان كذلك لكان الاولى ان يعقب قوله المراد آه بقوله ويمكن ان
يقال الخ ليتصل الدليل بالدعوى ودعوى البداهة لا تسمع فانها بداهة وهم والقول بان مذهب المصنف تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا آخر
من اين علمه فانه لا يظهر صراحة في شيء من تصانيفه ما هو المختار عنده في هذا الباب بل بعض عباراته في بعض تاليفاته يقتضي ان المقسم هو
الحصول مطلقا ولو لم نجد شيئا من الاشارة في هذا الباب لكان الواجب علينا ان نحمل عبارته ههنا على ما هو التحقيق الحقيق بالقبول
فكيف وقد وجدنا الاشارة في هذا الباب اشارة كالصراحة فيجب وجوبا قطعيا حمل كلام السيد الزاهد على البعدية الذاتية ودون الحمل ان
ارادة البعدية الذاتية احسن بل هي الصواب فما قال بعض الناظرين حمل الكلام على البعدية الزمانية هو الصحيح لان قوله فيما سيجيء
ثم بعضهم خص آه نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المصنف في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل ذلك القول على ما يظهر بالتعمق
انه لا يجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرتين مرة بالحادث ومرة بالحصولي بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث
مرة واحدة كما فعله المصنف حتى لا يلزم التخصيص مرة بالحادث ومرة بالحصولي انتهى ليس مقرونا بالصواب لان حاصل قوله ثم بعضهم
خص آه ليس الا انه لا يصح ان يكون المقسم الحادث فقط كما يفهم من ظاهر كلام صاحب بديع الميزان لانه يستلزم التخصيص مرتين بحسب
وليس يستفاد منه لا صريحا ولا اشارة انه يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة كما فعله المصنف حتى يكون ذلك الكلام نصا على ما ذكره كما لا يخفى
على مدقق النظر فان الغرض من ذلك الكلام ليس الا رد من خصص المقسم بالحادث وليس فيه ذكر حديث ما فعله المصنف اصلا بل يقول ان
التخصيص بالحادث يستلزم التخصيص مرتين فلا يجوز ذلك بل يجب ان يزاد على قيد الحدوث قيد آخر كما فعله المصنف او يجعل المقسم مطلق الحصول ليسلم من
التخصيص بالكلية فهذا الكلام مؤيد للبعدية الذاتية ومن ههنا ظهر سخافة قول ذلك الناظر ايضا ومن العجائب ان بعض المحققين جعل
قول الشارح ذلك دليلا على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر بالبال ان غرضه من ذلك القول ليس الا رد قول من جعل الا مقتصرا على
تقيد المقسم بالحصولي او الحادث انتهى وخلاصة المرام في هذا المقام ان السيد المحقق بين اولا ان المراد من كلام المصنف العلم الذي يتحقق كل
فرد منه بعد تحقق موصوفه آه الحصول المطلق ثم ابدع احتمالا آخر انه يمكن التخصيص بالحصولي الحادث بالدليل الذي ذكره بقوله ويمكن ان
يقال الخ ثم رد قول من قال بتخصيص المقسم بالحادث فقط وهذا كله ظاهر لمن نظر في السياق والسباق فتامل ولا تزل قوله وايضا
يابا آه الخ وجه آخر لعدم صحة ارادة البعدية الذاتية بان السيد المحقق قال في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية بعد نقل كلام المصنف
فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق حالة التخصيص والمحشي يعني المحقق الدواني لما لم يثبت عنده اختصاص
التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة للمعقولات كما ان شأنه ان الصور
الحفظ والتصديق معا ومع ذلك هذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية حالة التخصيص انتهى فهذا الكلام كما تراه يدل
على انه حمل كلام المصنف على ان المقسم هو الحصولي الحادث فلو اريدت في كلامه ههنا البعدية الذاتية لحصل التخالف بين كلاميه فلا بد ان

يراد البعدية الزمانية لبقيت الابق القولان ورد ما قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى بعد تقرير الايراد على ما ذكرنا فلا بد ان يراد بالبعدية
البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه فزلة عن القلم لانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون المقسم الحصول المطلق وهو خلاف
ما رامه واجيب عن هذا الوجه بوجهين الاول ان كلام السيد المحقق في تلك الحاشية مبني على المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو
الحصول الحادث وكلامه ههنا مبني على التحقيق من ان المقسم هو مطلق الحصول ورد بان حواشيه المتعلقة بالحاشية الجلالية متاخرة عن هذه
الحاشية بزمان كثير فالاحتمال للتحقيق ليس الا لما اندرج في تلك الحاشية واما في هذه الحاشية فهو في اول النظر وبادي الفكر فانعكس الامر
والثاني ان المتبادر من الحصول الحدوث عرفا فالسيد المحقق حمل كلام المص في تلك الحاشية على الحدوث يعني انه اراد بالحصول الواقع في
كلامه الحدوث وحمل عليه تخصيص المقسم بالحصول الحادث الانقسام الى التصور والتصديق وحمل كلامه ههنا على المعنى اللغوي وهو مطلق
الوجود ولا مضائقة في ان يقع من عالم واحد في شرح كلام واحد كلامان مختلفان باعتبارين مختلفين ورد بان كون الحدوث مفهوما
عرفا من الحصول ممنوع الا ترى الى قولهم كمالات الواجب حاصلة بالفعل مع انه لا شائبة للحدوث هناك اقول مع قطع النظر عن حديث
التبادر لئلا يرد عليه منع التبادر انه لا شك في ان الحصول يستعمل في كلماتهم على معنيين الحدوث والوجود وهذا ظاهر لمن تتبع ومنعه
يكاد ان يكون مكابرة لا يصح حمل السيد المحقق كلام المص في تلك الحاشية على المعنى الاول وههنا على المعنى الثاني فلا ايراد وعليه فتفكر
قوله بان الصفة آه هذه معارضة قوية من جانب القائلين بالبعدية الذاتية على الذاهبين الى البعدية الزمانية وتقريرها ان السيد
المحقق يدعي المساواة بين الصفة والموصوف اذا كانا معرفتين صدقا وهذا انما يحصل اذا اريدت البعدية الذاتية فانه ح يكون المراد
بالعلم المتجدد والحصول الشامل للقديم والحادث وهو بعينه مفاد الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فتساوى الصفة مع
الموصوف بخلاف ما اذا اريدت البعدية الزمانية فانه ح يكون المراد بالمتجدد الحصول الحادث والصفة شاملة للقديم ايضا فان
ما لا يكفي فيه مجرد الحضور عام لكل واحد من القسمين فلا يبقى التساوي بين الصفة وموصوفها بل تكون الصفة عامة وهو خلاف ما اختاره
السيد المحقق في منهيته فلا بد ان يراد البعدية الذاتية فان قلت المساواة بين الصفة والموصوف المعرفتين بحسب الصدق ليست ضرورية
كما صرح به جمع من النحاة بل جميعهم وما ذكروا من ان صفة المعرفة لا بد ان تكون مساوية او اعم فالمراد به المساواة والعموم في التعريف
دون الصدق كما صرح به قال العلامة رضي الدين الاسترابادي في شرح الكافية ينبغي ان يعلم انه ليس مرادهم بقولهم الموصوف اخص
او مساو ان يكون ما يطلق عليه لفظ الموصوف من الافراد اقل مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا
في النكرات اما في المعارف فانك تقول جاءني الرجل العاقل وهذا الرجل ولقيت الشيء العجيب واما في النكرات فانك تقول رأيت
شيئا ابيض وهذه ذات قديمة او واجبة الوجود بل مرادهم ان المعارف الخمس اعني المضمرات والاعلام والمبهمات وذا اللام والمضاف
الى احدها لا يوصف ما يصح وصفه منها بما يصح للوصف منها الا ان يكون الموصوف اخص اي اعرف من صفته او مثلها في التعريف فقولك
الرجل العاقل الثاني فيه وان كان اخص بحسب مدلول اللفظ الا انهما من جهة التعريف الطاري متساويان وفي قولك هذا الرجل
لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به بوضع واحد الى اي مشار اليه كان لكن التعريف الاشاري اقوى من تعريف
ذي اللام فعلى هذا يختص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعارف انتهى كلامه وفي كتاب رئيس النحاة سيبويه اعلم ان المعرفة
لا توصف الا بالمعرفة كما ان النكرة لا توصف الا بالنكرة والعلم يوصف بثلاثة اشياء بالمضاف الى مثله وبالالف واللام وبالاسماء

المبهمة وذو الالف واللام يوصف بذي الالف واللام وبما اضيف اليه انتهى كلامه ملخصا وفي مفصل النحو للزمخشري من حق الموصوف
ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها ولذلك امتنع وصف المعرف باللام بالمبهم وبالمضاف الى ما ليس معرفا باللام لكونهما اخص منه انتهى
فهذه العبارات وامثالها صريحة في انه ليس المراد من مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا كيف وهو مخالف للمعقول والمنقول
كما لا يخفى على من له مهارة في الفروع والاصول فلا باس لو عمت الصفة على تقدير البعدية الزمانية قلت هب ان دعوى المساواة
وان كانت باطلة في نفسها لكن السيد المحقق يدعيها ويقول لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان الحادث اعم من الحصولي فيلزم التخصيص بتعين
من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح
واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى فلو حمل كلامه على البعدية الزمانية يلزم فرار على ما
فر منه **قوله** اذ المراد آه جواب عن المعارضة بانه ليس المراد من المساواة في المنهية المذكورة المساواة صدقا من الطرفين بمعنى
ان كل ما صدقت عليه الصفة صدق عليه الموصوف وبالعكس حتى يقال انه على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم
الحصولي الحادث يلزم ان تكون الصفة عامة فيلزم خلاف ما رامه بل المراد بالمساواة صدقا التي يدعيها المساواة من جانب الصفة
فقط وهي بهذا المعنى حاصلة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا لان الصفة تكون عامة من الموصوف عموما مطلقا والعام يصدق على
جميع ما يصدق عليه الخاص وان لم يوجد العكس بخلاف ما لو فسر المتجدد بالحادث فقط فانه تفوت ح هذه المساواة ايضا لان الصفة ح
تكون عامة من الموصوف عموما من وجه لاجتماعهما في الحصولي الحادث كما لا يخفى وافتراق وجود الصفة بدون الموصوف في الحصولي القديم
وبالعكس في الحضوري الحادث **قوله** على طريق عموم المجاز هو عبارة عن استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي فردا منه فالمساواة
ههنا مستعملة في الصدق الكلي سواء كان من جانب الصفة والموصوف كليهما او من جانب الصفة فقط فاندفع ما اورد من ان المساواة الحقيقية
الصدق الكلي من الجانبين لكونه من باب المفاعلة فكيف تراد منه المساواة من الجانب الواحد **قوله** كذا افاد الاستاذ زيد الله ظله
لا يذهب عليك ما في هذه الافادة من السخافة فان ارادة هذا المعنى من عبارة السيد المحقق مما يستنكف عنه العقل السليم ويستنكر عنه
الطبع المستقيم والحق ان ما ادعاه السيد المحقق من المساواة الكلية صدقا وما وجهه المحشي كلاهما سخيفان لا اثر لهما في كلام النحويين ع
ولن يصلح العطار ما افسده الدهر **قوله** ولا يبعد كل البعد آه هذا دفع آخر للمعارضة المذكورة من عند نفسه وتقريره ان معنى قول المصنف
الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي يكون فيه الحضور ولكن لا يكفي وهذا لا يصدق الا على الحصولي الحادث لان الحصولي القديم لا يصدق
عليه انه يوجد فيه الحضور لكن لا يكفي فان الحضور عند الحاسة لا اثر له في الحصولي القديم لبراءة العقول الفعالة والواجب تعالى عن شوائب الحواس
والحضور عند المدرك لا شبهة في كفايته فلم يوجد هناك حضور لا يكفي فلم يدخل العلم الحصولي القديم في الصفة بل اختصت كالموصوف بالحصولي
الحادث فلا تفوت المساواة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا بل لو اريدت البعدية الذاتية على هذا التقدير تفوت المساواة لانه
يكون المراد بالموصوف العلم الحصولي مطلقا على تقدير البعدية الذاتية والصفة مختصة بالحصولي الحادث بالمعنى الذي ذكرنا وانت تعلم
ان هذا الدفع بعيد كل البعد اما اولا فلان المتبادر من قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عدم كفاية الحضور مطلقا سواء وجد او
لم يوجد لا ان يوجد فيه الحضور ولا يكفي وحمل الكلام خصوصا في هذا المقام على المتبادر اولى واما ثانيا فلانه قد لا يكون الحضور عند الحاسة في
الحصولي الحادث ايضا كادراك الكليات والجزئيات المجردة وحضورها عند المدرك كان كافيا فلم يوجد فيها حضور لا يكفي مع انه يكون

قوله الذي لايكفي آه مختصا ببعض اصناف الحصولي الحادث وهو علم الجزئيات المادية ويخرج علم الكليات والجزئيات المجردة عنه كما يخرج الحصولي القديم فيلزم كون الصفة خاصة من الموصوف فان قلت المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنظر الى العالم بان لايكون العالم بالغا عنه وان كانت خصوصية المعلوم كالكلية والتجرد مانعة عنه وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث فان الكليات والجزئيات المجردة وان امتنع حضورها عند الحواس لكنه لمانع فيهما لا في العالم بخلاف العقول فان المانع هناك من ذواتها لفقدان الحواس فيها قلت ارادة هذا المعنى تكلف على تكلف فان الظاهر ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنسبة الى العالم والمعلوم كليهما على انا نمنع امكان توجيه النفس الحواس الى الكليات والجزئيات المجردة فكما يمتنع هذه عن الحضور عند الحاسة كذلك يمتنع العالم ايضا عن توجيه الحواس اليها والتخصيص تحكم بحت لا يقال لا نسلم انه لا يمكن للحاسة ان تتعلق بالكليات والجزئيات المجردة فلم لا يجوز ان يكون القصور منها لا منها لانا نقول هذا منع على منع فلا يسمع وفي بحث الحواس الخمسة من الطبعيات غنية عن دفعه واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراده الحضور ولا يكفي فهو غير صادق على الحصولي الحادث كما مر تفصيله ودفعه بعض الناظرين بانا نختار الشق الاول ونقول ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم انتهى اقول هذا سخيف جدا فان صدقه على الحصولي الحادث بالذات ايضا غير صحيح اذ لا يصدق عليه الا باعتبار تحققه في صنف من اصنافه وهو علم الجزئيات المادية فالحصولي الحادث والحصولي المطلق والعلم المطلق كلها سواسية في انها لا تتصف بامكان الحضور عند الحاسة الا بالعرض كما لا يخفى ورابعا فلان علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة عند بعض المشائين وهناك يوجد الحضور عند نفوسها المنطبعة التي هي كالخيال فينا ولكنه لا يكفي للادراك لكونها قوى جسمانية غير مدركة وانما تدركها النفوس الكلية المجردة فقد صدق في العلم الحصولي القديم وجود الحضور وعدم كفايته نعم لو ثبت انحصار العلم الحصولي القديم في علوم العقول لانحصر الامكان المذكور في الحصولي الحادث وهو في حيز المنع **قوله** وكذا بان آه قال في الحاشية عطف على قوله ولا يكون المعارضة آه انتهت وتقريره ان دليل المصنف وهو قوله ان التصور حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا لا يدل الا على تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا لعدم ذكر الحدوث فيه فلو اريدت البعدية الزمانية ويكون المراد تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لم ينطبق الدليل على الدعوى ثم اجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ان المتبادر من الحصول الحدوث فينطبق الدليل على الدعوى ورد هذا الجواب بوجهين احدهما انه لما كان

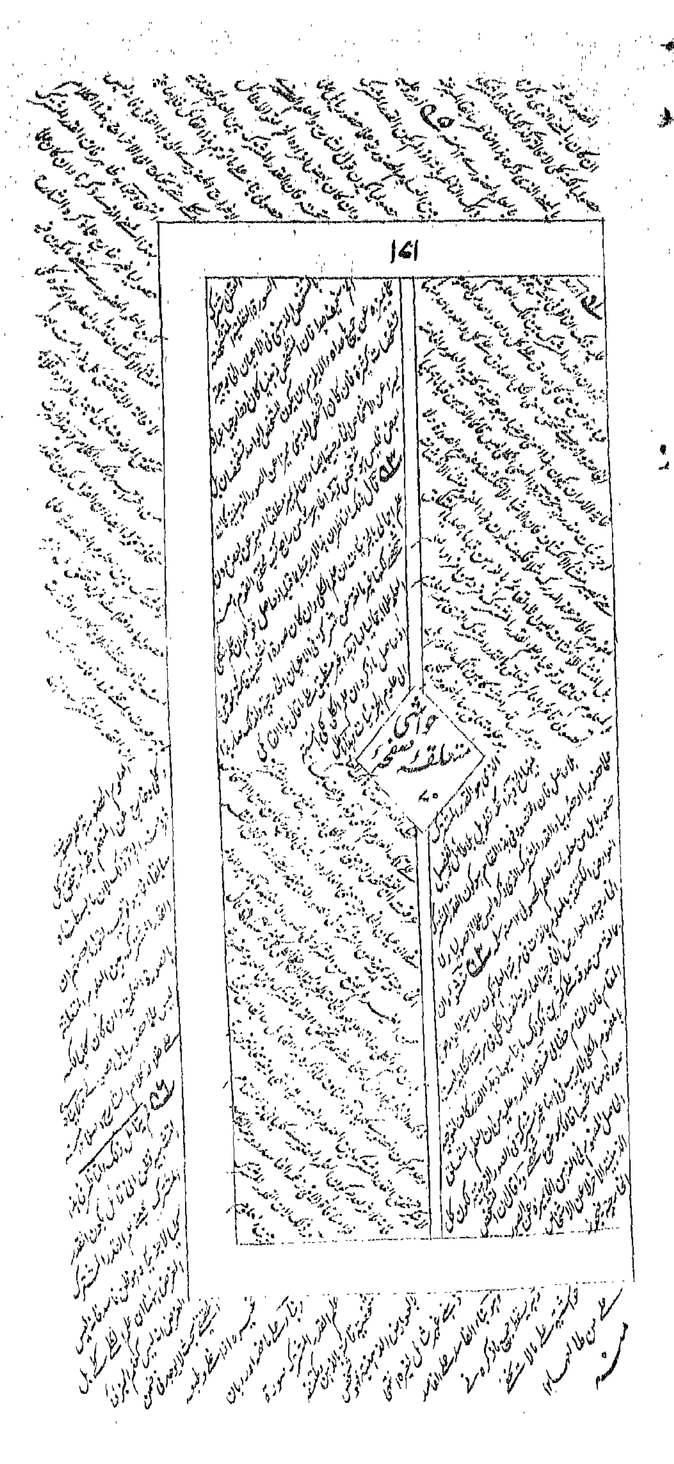
المتبادر من الحصول الحادث فلا يتم التقريب ايضا لان المقصود تخصيص المقسم بالحصول الحادث فقط وثانيهما ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده من انا لا نسلم كون التصور بهذا النحو من الحصول وما استدعاء التصديق هذا النحو من الحصول بل انما يستدعى التصور مطلقا كاين ما كان حكاية ولا بد للحكاية من صورة تصلح للمطابقة وعدمها واما القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لا دخل لها فى تقويم الماهيات فكون العلم تصورا او تصديقا غير منوط على الحدوث وانت تعلم ما فى هذين الوجهين اما فى الاول فهو ان المراد من الحصول الحدوث العهدى وهو الموجود فى ضمن الحصول فالمعنى لان التصور هو حدوث الصورة الموجودة فى ضمن الحصول والتصديق يستدعى التصور الذى هو كذا وما هو الا العلم الحصولى الحادث فتم التقريب بلا ريب اما فى الثانى فهو ان الكلام على تقدير ارادة البعدية الزمانية مبنى على ما هو المشهور من ان التصور والتصديق مختصان بالحصول الحادث فلا يتمشى هذا الكلام هناك فهذان الوجهان غير واردين عليه نعم يرد عليه ان كون المتبادر من الحصول الحدوث ممنوع وأقول قد ذكرنا سابقا انه لا شك فى انه يستعمل الحصول فى كلامهم فى كلا المعنيين فنقول فى ارادتنا البعدية الزمانية لوجوه ظهرت لنا حملنا الحصول الواقع فى كلامه على الحدوث الموجود فى ضمن الحصول ولا مضايقة فيه وهذا التقرير احسن من تقرير التبادر ومنها ان المصنف لعله كان يرى مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول فى كون علوم المبادى حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فينحصر عنده العلم القديم فى الحضورى فلذلك قال وما هو الا العلم الحصولى اذ لا اثر للحصولى القديم عنده ولا يخفى عليك ما فى هذا الجواب ايضا فان كلام المصنف فى مواضع شتى من المحاكمات وشرح المطالع حاكم بان علوم العقول القديمة وعلوم الافلاك القديمة على طريق الحصول ومنها ما ذكره الفاضل المحشى ههنا بقوله لانا نقول آه وحاصله انهم مع اتفاقهم على ان التصور والتصديق قسمان للحصول الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشئ فى العقل فدل ذلك على انهم ارادوا بالعقل فى تعريفه الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وح يختص التصور بالحصول الحادث قطعا والتصديق يستدعى التصور الذى هو كذا فيتم التقريب بلا كلفة **قوله** لان التصور آه هذا دليل لقوله لم يصح الانحصار وحاصله انه لو عمم المقسم من الحصول الحادث وجعل المقسم مطلق الحصولى لم يصح انحصار المقسم فى التصور والتصديق لان التصور لا يوجد فى الحضورى لعدم الحصول ولا فى الحصولى القديم لعدم صدق حصول الصورة فى العقل هناك بناء على انه على تقدير تعميم المقسم لم يصح انحصاره فيهما هذا ومن العجائب ما قال بعض الناظرين انت تعلم انه على تقدير تعميم المقسم المقصود انما هو انحصاره فى التصور والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعى التصور الذى هو كذا وهذا يشمل الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره فى البديهى والنظرى لم يصح التنبيه على تقدير كون المقسم مطلق الحصولى وهو ممنوع انتهى ووجه العجب ظاهر مما قررنا آنفا فان المحشى قد بين فى ما سيأتى ان المراد بالعقل فى تعريف التصور هو النفس فيختص التصور والتصديق بالحصول الحادث قطعا فلا يشمل التصور والتصديق الحادث والقديم على هذا التقدير وفات المقصود **قوله** لان التصور هو حصول الصورة فى العقل هذا من المسامحات المتداولة فان العلم على الاصح من مقولة الكيف فحقيقته الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل لا حصول الصورة وايضا يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فان صورها على الصحيح انما تحصل فى الحواس الباطنة لا فى العقل وقد قوى هذا الايراد تحقيق الفاضل المحشى من ان المراد بالعقل هو النفس فتدبر **قوله** والتصديق لا بد له سواء كان بحسب الشطرية كما هو منسوب الى الامام او بحسب الشرطية كما هو المختار ويرد ههنا ان توقف التصديق على التصور الذى هو كذا ممنوع الا ترى ان التصديق انما موجود فان تصور الموضوع فيه مفقود لكون علم النفس بذاتها حضوريا وسنطلع على وجهه فى ما سيأتى فانتظره منقتشا **قوله** اما الثانى فلان المتبادر الخ اقول ان اراد ان المتبادر المتعارف مطلقا من لفظ العقل هو المفارق فغير صحيح لان المتبادر من العقل فى مبحث الالهيات هو العقل الفعال وفى مبحث الطبيعيات هو النفس وان اراد ان المتبادر منه فى هذا التعريف

قال من قال بان الصور الجزئية المادية ايضا ترتسم فى النفس ١٢ منه مد ظله

هو النفس ممنوع عند الخصم القائل بكون علوم المبادي العاليه تصورية وتصديقية وقال بعض الناظرين ما ذكره المحشي ههنا مخالف لما ذكره
الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق هناك
لم يجزم بكون المراد بالعقل الذهن بل استبعده وصدره بعنوان لا يبعد الدال على البعد والفاضل المحشي ههنا يدعي التبادر فلا منافاة بينهما
فان السيد المحقق لا ينكر التبادر والفاضل المحشي لا ينكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فانصف **قوله** كيف والجمهور اجمعوا آه قد عرفت
انه لا اعتداد بما عليه الجمهور بعد ما طلع نير التدقيق من افق النور وقال بعض الناظرين انعقاد هذا الاجماع انما هو في زعم المحشي والشارح
والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان المقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما لا يخفى على المتتبع كلامهم انتهى اقول لا ريب في
ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واجماع المحققين على تعميمه بمطلق الحصولي ولا منافاة بين هذين الاجماعين فاجماع
المحققين على امر واجماع الجمهور على امر آخر والسيد المحقق والفاضل المحشي انما يدعيان اجماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين هم قائلين بالنسبة
اليهم **قوله** ولذا شنع المحشي آه حيث قال بعد نقل كلام الدواني ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص
التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث وكذا مع عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له لا يتم لان الاشكال ناشئ في طرف الدليل
والنسيان على التصديق الكواذب من حيث هو التصديق انتهى وقد عرفت ما عليه فتذكر وقال بعض الناظرين حاصل تشنيع الشارح على المحقق
الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة تصورات وتصديقات مخالفة لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا
وتصديقا انتهى ولعلي هذا البيان حاصل التشنيع كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التي نقلناها ولا يدري من اين اخذ هذا الحكم قال هذا البعض ثم
تعلم ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق
عليها هذا اللفظ انتهى وهذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد **قوله** فلو لم يتبادر آه قد يعارض بانهم لا يذكرون في تعريف الحصولي القديم
فهو ما آخر فلو لم يعم العقل في هذا التعريف لكان تعريفهم ناقصا وهو بعيد عنهم **قوله** حيث لم يوجد آه اقول فيه اما اولا فهو ان المصنف كما
لم يوجد في كلامه ما يومي الى مخالفة الجمهور كذلك لم يوجد في كلامه ما يومي الى الموافقة فعند استواء الطرفين لا بد من مرجح يرجح احدهما
وهو موافقة التحقيق الحقيق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعدية الذاتية لئلا تلزم متابعة الجمهور في القول الباطل ومخالفة اهل التحقيق
بلا ضرورة واعتياده واما ثانيا فلان عبارة شرح المطالع تومي الى الموافقة مع اهل التحقيق وهذا القدر يكفي وما قال بعض الناظرين حتى انها
على المحشي هذا الادعاء عجيب لعالم متيسر له الرجوع الى كتب المصنف انتهى ففيه انه لا يخلو اما ان يكون هذا الناظر قد اطلع على ما يومي الى موافقة
المصنف مع المحققين في شيء من تصانيفه او لا فعلى الثاني الايراد هذا الشرط خارج عن شان المحصلين وعلى الاول يلزم عليه ان ينبه توجيه الكلام
بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد حقق قبيل هذا القول ان المحمل الحقيقي لكلام الشارح هو البعدية الزمانية ولما وجد ما يومي الى موافقة
المصنف مع المحققين لم يصح حمل كلامه وما ايد المحقق على ما لا يرضى عنه المصنف فانظر بنظر الانصاف **قوله** وانما اكتفى في نفي الدليلين آه دفع لما يقال
لو كان مقصود المصنف تخصيص المقسم بالحصولي الحادث بارادة النفس من العقل لما خرج الحصولي القديم ايضا كما خرج الحضوري ولا يخفى
على المتفطن ان هذا الدفع ضعيف جدا فان الحضوري والحصولي القديم متغايران نوعا فكيف تتحد المقابلة بينهما في الاحكام على ان خروج
العلم الحضوري من المقسم متفق عليه انما الخلاف في الحصولي القديم فذكر المتفق عليه وترك المتنازع فيه احالة على الفطرة الوقادة بعيدين
الفطرة الوقادة **قوله** انحصار الشيء في الاعم آه جواب سؤال مقدر تقرير السؤال انه لو كان مراد السيد المحقق البعدية الزمانية وكان المقسم

المقصود هو الحادث كما حققه المحشي كان الواجب عليه ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث ليفيد انحصار المقسم في العلم الحصولي الحادث
مع انه جعل الانحصار في الاعم من المقسم حيث قال وما هو الا العلم الحصولي فهذا يقوي البعدية الذاتية ليكون المقسم مطلق الحصولي وحاصل
الجواب ان المطلوب ههنا وان كان انحصار المقسم في الاخص الذي هو الحصولي الحادث على تقدير ارادة البعدية الزمانية لكن انحصار الشيء
في الاعم لا ينافي انحصاره في الاخص فان الخاص لا يوجد بدون العام فيصح الانحصار في الاعم ويندفع الايراد ولا يخفى عليك ما فيه فان انحصار
الشيء في الاعم وان كان غير مناف لانحصاره في الاخص الا انه لا يستلزمه ايضا وهذا المقام مقام تعيين المقسم وتمييزه ولم يحصل وبعض الناظرين
ههنا كلمات مبنيا على فهم ان غرض المحشي ههنا ان انحصاره في الاخص لا ينافي انحصاره في الاعم وهو عكس صريح لغرضه فلا تلتفت اليه
بسطلعك على تحقيق الحق في هذا المبحث في تعليقتنا على حدة **قوله** والفائدة آه جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه على تقدير كون المقصود ان
المقسم هو الحصولي الحادث كان الظاهر ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث فاي فائدة في ترك ما هو المقصود وجعل الانحصار في الاعم
وتحرير الدفع ان الذي بعثه عليه هو موافقة كلام المصنف فان نظم المتن بظاهره يدل على ان المقسم هو الحصولي والمقصود هو الحصولي الحادث
فاراد السيد المحقق موافقة نظمه بنظمه ولا يخفى عليك ما فيه فان الموافقة في ما يخل بالمقصود في قوة الخطاء عند المحصلين **قوله** واذا العلم المتعلق آه
دفع لايراد يرد ههنا وهو ان العلم التصديقي بالمعنى المذكور يصدق على علم الصورة العلمية فانه علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موجود منها لان علم الصورة
عينها وهي لا توجد الا بعد وجود العالم فيلزم ان يدخل علمها في المقسم مع انه حضوري بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بانها وصفاتها وبصورها حضوري
وحاصل الدفع انه ان اراد الناقض بصورة النقض علم مصداق الصورة فهو ليس بكلي له افراد بل هو جزئيات متعددة كعلم صورة زيد وعلم
صورة عمرو وغير ذلك فقد علمت ان المراد من قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الوجود ليس الا العلم الكلي كما تصحح عنه قوله كل فرد فلا نقض به
وان اراد علم مفهوم الصورة فهو علم حصولي داخل في المقسم لا يرد النقض به ايضا فان العلم الحضوري لا يكون الا بما يكون حاضرا عند المدرك بذاته لا
يحتاج في تحصيله عنده الى واسطة وظاهر ان الحاضر عند النفس انما هو الصورة الجزئية فيكون علمها حضوريا لا مفهومها فانه كلي ولا حضور بالكليات
عند المدرك الا بواسطة فيكون علم النفس به حصوليا ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب من الوهن فان العلم الحصولي ايضا ليس بكلي له جزئيات
متعددة كصورة زيد وصورة عمرو الى غير ذلك والقول بان الصور العلمية وان كانت جزئيات لكن القدر المشترك بينها كلي مشترك فانه يوجد
القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا فيرد النقض به لا محالة والفرق بانه وان وجد القدر المشترك بينها لكنه عرضي لها لكونها انواعا
متخالفة غير صحيح لان العلم الحصولي والحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فان كان القدر المشترك بين العلوم الحضورية عرضيا يكون القدر
المشترك بين العلوم الحصولية ايضا كذلك وقال بعضهم قد ثبت في محله ان لا حضور للكليات انما الحضور للاشخاص فالقدر المشترك بين العلوم
المتعلقة بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل حصولي ورده بعض الناظرين بانه ان اريد بعدم كون القدر المشترك
بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ للانكشاف فمسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا
ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية وان اريد به
ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصور العلمية ليست افرادا لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقا عرضيا والعلوم الحصولية افراد المفهوم الكلي
المشترك فلا يخفى بطلانه والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ الانكشاف كذلك ليس علما حصوليا
ايضا وكما لا يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالم علوم [illegible] كذلك لا يصح

اطلاق العلم الحضوري على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار انتهى اقول علم كل واحد واحد من المعلومات الحصولية
الجزئي خاص من القدر المشترك بين علومها عبارة عن علم القدر المشترك بين هذه المعلومات وهو لا يكون الا مفهوما كليا كمفهوم [illegible]
فيه [illegible] والحضور ونحو ذلك فعلمه ايضا يكون كليا بمعنى انه يصدق على كل واحد واحد من العلوم الخاصة فان علم الكلي يكون كليا بالنسبة الى العلم
جزئي وان كان هو ايضا جزئيا شخصيا في الذهن مثلا علم الانسان بانه حيوان ناطق وان كان صورة شخصية في نفسها لكنها تصدق على
صورة زيد وعمرو وبكر وغيرها ومن ثم تسمعهم يقولون علم الكلي علم اجمالي بالجزئيات وكذلك علم كل واحد واحد من الصور العلمية الخاصة
حضوري والقدر المشترك بينها عبارة عن علم القدر المشترك بين تلك الصور الخاصة كمفهوم الصورة ونحوه اذا مهدت لك هذا فنقول القدر
المشترك بين العلوم الحصولية الخاصة الذي هو علم القدر المشترك بين المعلومات الحصولية علم حصولي لا محالة ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد
منه بعد تحقق موصوفه اي فرد فرد من افراد العلوم الحصولية الخاصة وكذلك القدر المشترك بين العلوم الحضورية الذي هو عبارة عن علم
القدر المشترك بين المعلومات الحضورية ايضا حصولي لكونه ادراكا للكلي ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه فلا يتحقق مادة
النقض اصلا لان القدر المشترك بين العلوم الحضورية علم حصولي داخل في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه اذ الكلي واحد واحد من
الحضورية فهو شخصي خارج عن قيد الكلي وهذا هو غرض المجيب المصيب لا يرد عليه ما اورده المورد اصلا والذي اوقعه فيه ظنه ان علم القدر المشترك
ايضا جزئي حقيقي غير شامل لغيره كعلم الجزئي الحقيقي وانت تعلم ان القدر المشترك بين هذه العلوم [illegible] حصولي بهذا المعنى الخ فانه لو
لم يكن القدر المشترك علما حصوليا لم يبق قدرا مشتركا بين العلوم اذ لا بد للقدر المشترك من الصدق على افراده ولعله ظن ان القدر المشترك
بين العلوم الحصولية هو نفس الماهية الكلية المشتركة بين المعلومات الحصولية وليس كذلك بل هو علم تلك الماهية وهو وان كان صورة
شخصية لكنها تصدق على الصور الحصولية التي تحتها كما لا يخفى على من له ادنى فكر والعجب منه قوله وكما لا يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك
[illegible] القدر المشترك بين العلوم الحصولية والمشترك بين الحضورية [illegible] فكيف يطلق عليه العلم والاطلاق [illegible]
الفائتة بالعالمين واستغرق في العرض باطل فعلم انه فان المقام مما يعرف [illegible] قوله وما قيل ان المراد بالفرد الفرد الشخصي قال [illegible]
الحاشية [illegible] اقول حاصله ان المراد بالفرد [illegible] في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف هو الفرد النوعي فلا
يصدق الا على العلم الحصولي لان له افرادا نوعية كالتصور والتصديق يتحقق بعد تحقق الموصوف الا علم الصورة العلمية الذي هو علم حضوري
لانه ليس له فرد نوعي وان كان له فرد شخصي وقد يرد هذا الجواب بوجوه كما هو مذكور [illegible] منها ان المتبادر من الفرد هو الفرد الشخصي فارادة النوعي بلا قرينة
صارفة ليست مستحسنة وفيه انه لو سلم التبادر فكون الكلام صحيحا على تقدير ارادة الفرد النوعي بلا كلفة قرينة صارفة ومنها ان اراد انه ليس له
فرد كلي مطلقا فممنوع اذ له افراد كلية ايضا كعلم الصورة الانسانية وعلم الصورة الفرسية وغيرهما وان اراد انه ليس له فرد كلي يكون نوعا حقيقيا
له فيكون هو جنسا له لكونه عرضا للافراد [illegible] فمسلم لكن ليس للعلم الحصولي ايضا فرد كذلك اذ العلم مطلقا عرض عام للافراد لانه محمول على
[illegible] المتباينة فلا يصدق على مطلق الحصولي ايضا انه علم كذلك وفيه ان الكلام ههنا مبني على مذهب القوم وهو انه يكون العلم جنسا حقيقيا
حيث يكون التصور والتصديق نوعين متباينين منه [illegible] خالف اللوازم وادعى بعضهم فيه الضرورة [illegible]
السابق ولم يقل امثاله في العلم الحضوري ومنها ان العلم الحضوري مشترك مع الحصولي فاذا كان للحصولي افراد نوعية تكون للعلم ايضا بالطريق
الاولى وفيه ان العلم الحضوري هو علم الصورة وهي شخصية ليس لها افراد نوعية وانما هي مطابق الصورة [illegible] منهما ما اورده



الفاضل الخيرابادي من انه على تقدير ارادة الفرد النوعي من الفرد يلغو قيد كل فرد اذ ليس لعلم الصورة فرد نوعي وفيه ان المتبادر من هذا التقرير ان قيد كل فرد لاخراج علم الصورة العلمية وليس كذلك بل هو لاخراج الحضوري كما عرفت ومنها انه لو كان للعلم الحصولي افراد نوعية لكان للتصور والتصديق ايضا افراد نوعية لصدق المقسم على الاقسام والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان هذه الصفة يجوز ان تكون من مختصات المقسم فلا يلزم صدقها على الاقسام ومنها ما ذكره الفاضل المحشي في حاشيته وحاصله ان هذا الجواب مبني على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي له افراد وليس كذلك لما مر ان النقض لا يرد الا بعلم الصورة الخاصة وهو ليس بكلي وفيه ان الجواب مبني على سبيل التنزل فكانه قال علم الصورة العلمية ليس بكلي ولو سلم فالمراد بالفرد الفرد النوعي ولا فرد له كذلك لما ان افراده شخصية

قوله او ان المراد بالبعدية المذكورة آه جواب ثان عن اصل الايراد وتقريره ان المراد بالبعدية المذكورة في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه انما هي البعدية الذاتية اي ما يكون مقتضى طبيعته نفس ذلك البعد وهذا انما يتحقق في الصورة العلمية التي هي علم حصولي فانها بنفس طبيعتها تقتضي التاخر عن العالم بخلاف علم الصورة العلمية فانه انما توجد فيه البعدية بالنظر الى اتحاده مع الصورة التي هي علم حصولي لا بالنظر الى نفس ذاته العلم الحضوري والا لكان كل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدية عليه ولا يذهب عليك ان في هذا الجواب جاز لغوية قول السيد المحقق كل فرد وقوله والعلم الحضوري آه فان الحضوري على هذا التقدير يخرج من لفظة بعد لفقدان البعدية المذكورة فيه فلا حاجة الى اخراجه بقوله كل فرد ولا الى قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كعلم الصورة العلمية آه واما ما اورده الفاضل المحشي على هذا الجواب فمدفوع كما ستقف عليه **قوله** اما الاول فلا تنا نقول آه هذا ممنوع كما عرفته **قوله** فكما لا مداخلة الخ فهم بعض الناظرين تبعا لجماعة من المحشين ان الفاضل المحشي يدعي انه لا مداخلة لوصف الحصولي في اقتضاء الصورة البعدية وحاصله ان طبيعة العلم واحدة في الحضوري والحصولي فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية المعلوم عن العلم في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة له في البعدية في علمها الحضوري لاتحادهما فاورد على المحشي بالحضوري انه ان كان وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة انه لو اقتضى هذا الوصف البعدية في الصورة لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في علم الصورة بناء على ان الحاضر والحاصل شيء واحد بالذات وبالاعتبار مع ان وصف الحضورية لا مدخل له في هذا الاقتضاء والا لكان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه ففيه ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتباران كونها مبدأ الانكشاف لنفسها وكونها مبدأ الانكشاف لغيرها وكانت الصورة بالاعتبار الاول حضوريا وبالاعتبار الثاني حصوليا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة مداخلة وصف الحضورية في اقتضائها وان كان غرضه ان الصورة العلمية من جهة كونه علما حصوليا غير متاخرة ولا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية اصلا كما ينطق به ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته اما اولا فلانه صرح المحشي في فواتح الحواشي ان وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه ممتنع وهو صريح في مدخلية وصف الحصول واما ثانيا فلان العلم لا ريب في انه عرض والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي الا بعد وجود الموصوف فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها حصوليا هذا تلخيص ما اورده بعبارات طويلة بعد حذف الزوائد واقول مع قطع النظر عما في هذا الكلام من وجوه الخلل ان هذا كله مبني على زعم ان الفاضل المحشي يدعي عدم مداخلة وصف الحصول في اقتضاء البعدية ولعمري ان هذا الزعم انما نشأ بسبب الغفلة عن سياق الكلام فلا تلتفت اليه والصواب ان يقال انه لا يدعي عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية حتى يرد

عليه ما اورد بل هو يعترض على المجيب حسب زعمه في حاصل كلامه على سبيل البسط ايرادا على المجيب بانا نقول بان بعدية الصورة ذاتية وبعدية
علمها ليست كذلك هو انه لا يخلو اما ان تكون لوصف الحصولية مداخلة في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف عند المجيب او لا تكون
فان كان الاول يلزم ان لا تكون بعدية الصورة ايضا ذاتية بل بواسطة كونها حصوليا وهو خلاف ما رامه المجيب وان كان الثاني كما يظهر من
تقرير الجواب فنقول كما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة عن العالم عنده كذلك لا مداخلة له في علم الصورة العلمية
الذي هو عينها الاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضورية فتكون البعدية في الصورة وعلمها كليهما بلا واسطة فلا يصح ما ادعاه المجيب من ان
الصورة علمها بواسطة كونها حصوليا والبعدية في الصورة بالذات وعلى هذا التقرير لا يرد على الفاضل المحشي شيء مما ذكره هذا الناظر لان المحشي
لا يقول بعدم المداخلة بل اورد على المجيب تحقيقا لكن لما كان الظاهر من كلام المجيب هو الشق الثاني ذكره دون الاول فاحفظه وانظمه في
سلك الدرر المنثورة في هذه التعليقات وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل والهبات **قوله** فليتامل قد ذكرنا ما في دفع الجواب
الاول واما في دفع الثاني فهو ما قيل ان للمجيب ان يقول نختار الشق الثاني من انه لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة عن
الموصوف بل ذاتها من حيث هي هي تقتضي البعدية لكن قول المورد فكذلك لا يكون له دخل في اقتضاء بعدية علم الصورة ممنوع والفرق
بين ومما ينبغي ان يعلم انه قد اجيب عن اصل النقض بوجوه اخر ايضا احسنها ما قيل ان المراد بالعلم في حد العلم المتجدد القسم الاولي للعلم والعلم
المتعلق بالصورة العلمية ليس بقسم اولي واضعفها ما قيل انه قد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري والحضوري خارج عن المقسم
اتفاقا فبهذه الشهرة يعلم المتعلم خروج علم الصورة عن المقسم وقال بعض الناظرين الصواب في تقرير كلام الشارح ان يقال معنى قوله يتحقق كل
فرد منه الخ ان المقسم نحو العلم الذي يكون بطريق الانكشاف فيه بازدياد البعدية بالزمان وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون
بنفس الحضور ليس بطريق الانكشاف فيه ان يتاخر كل فرد منه عن موصوفه ببعدية بالزمان انتهى اقول هذا التقرير ليس بصواب فانه مع كونه مبنيا
على البعدية الزمانية التي هي ليست محلا صحيحا كما حققناه من قبيل يوجب لغوية ذكر كل فرد فافهم فانه دقيق واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال
قوله فليس التخصيص آه توضيحه على ما هو ظاهر كلام المحشي ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما يكون مرة بعد اخرى من حيث اللفظ
لا من حيث المعنى واللازم على تقدير ارادة الحصولي الحادث من المتجدد انما هو الثاني لا الاول لان اللفظ واحد وهو المتجدد وهذا انما
لا يهرب عنه السيد المحقق بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانه يلزم هناك التخصيص مرتين بحسب اللفظ وهو شنيع عنده فلذا كان شنيعا
في المنهية والقول بان التخصيص مرة بعد اخرى مهروب عنه مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او المعنى واللازم ههنا التخصيص ان مرة
واحدة كما صدر عن بعض الناظرين مما لا يوافقه العقل والنقل ويستطلع على تحقيقه في تعليقة مستقلة ان شاء الله تعالى **قوله** اي صادقة
معها صدقا كليا يرفع لما يقال لو كان مورد القسمة الحصولي الحادث بارادة البعدية الزمانية لم يصح قول السيد المحقق في المنهية واوصافها
مساوية لها بان المراد بالمساواة صدق الصفة على الموصوف صدقا كليا بمعنى انه كلما تحقق الموصوف تحققت الصفة سواء وجد العكس او لا
وهذا النحو من المساواة موجودة على هذا التقدير ايضا ولا يخفى على الفطن ان كلام الفاضل المحشي والسيد المحقق في هذا المقام مما لا ينبغي
ان يلتفت اليه كما نبهناك عليه سابقا **قوله** فهو اعرف والاخص بخلافه اعلم انه يستدل بهذه المقدمة من قال بان الوجود لا يعم فان الوجود
اعم المفهومات وكل اعم فهو اقل شروطا ومعاندا لان شروط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده دون العكس فيكون اجتماع شرائطه و
ارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص وكل ما يكون كذلك يكون ارتسامه في النفس اسرع واكثر لان الفيض من المبدأ الفياض عام فما نفس

تابعة لما اوجبه الفاعل والقابل ولم يتوقف الفيض الا على اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه فما كانت شرائطه وموانعه اقل يكون
فيضه من المبدأ او قبوله الفيض اسرع فثبت ان الوجود واعرف المفهومات ... حصولا الى النفس فكيف يرتسم بمفهوم آخر لان من شرائط
التعريف كون المعرف اجلى منه ويكون مفقود الخ واعترض عليه في المواقف وشرحه بما تحريره ان قولكم الفيض عام مبني على الموجب بالذات
بسبب الفيض منه عند اجتماع الشرائط ورفع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها عندنا مستندة الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد العلم
الخاص بدون العلم بالعام وذلك بان لا يكون للعلم الاخص ولا للعلم الاعم شرائط او تكون لها شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم
مع عدم تحققها او تحققه فيها وعلى كل تقدير لا نلزم اكثرية وقوع علم الاعم واسهلية حتى تثبت به اعرفية علم الاعم اما على الاول فلان منشأها
استقباها والعقل اكثرية علم الاخص من علم الاعم انما هو الشرائط واذا انتفت فيجوز ان يوجد علم الاخص اكثر من علم الاعم واما على الثاني فلجواز ان
يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك لكون المبدأ الفياض مختارا والشرائط عادية لا يتوقف عليها المشروط
وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير وبه يندفع ما يتراءى وروده من ان المشروط لا يتخلف عن شرائطه في العلل
الحقيقية والمفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون
العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام والخاص مع شرائطهما اكثر من علمهما بدونها ومن عدم علمهما معها لكن يجوز ان لا تكون لهما شرائط
او تكون لها شرائط ويكون علم الخاص معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك فليتأمل انتهى كلامه وقصارى الامر ان المدعى على تقدير كون
الشرائط عادية الاعرفية بحسب الظاهر الغالب في الوقوع فتجويز كون العلم المخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر
كما هو سبيل الغرض من كون الاعم اعرف فالاعرفية على تجويز التقادير انما المقصود الاعرفية بحسب الظاهر الغالب فان شروط العام ومعانداته تكون
اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعانداته فتكون للعلم طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي
ههنا ولنشأ لان السيد المحقق ومن ههنا ظهر ان قول بعض الناظرين معترضا على المحشي انهم وان قالوا ان الاعم اعرف لكن الشارح اعترض
عليهم في حواشي شرح المواقف فتوجيه كلامه بانه مبني على زعم كون الاعم اعرف من الاخص احسان عليه من دون استنان منه انتهى مما لا ينبغي
ان يصغى اليه **قوله** والصفات الموضحة لا بد من ان لا تكون ادون من موصوفاتها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفها او اعم
ولو كانت اخص من الموصوف يلزم عدم كونها موضحة او تكون الصفات اخفى والموصوف اجلى وفيه ما اورده بحر العلوم نور الله
مرقده بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى فغاية ما يلزم كون الصفة اخفى من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع
الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من الموصوف صرح به بعض
ثقات العربية انتهى واجاب عنه بعض العلماء بان التوضيح بهذا المعنى وان صرح به البعض لكن لم يصرح به اكثر اهل العربية الا ترى انهم
صرحوا في بحث عطف البيان بانه لا يلزم من كون التابع موضحا ان يكون اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم
يحصل من احدهما ولم يصرحوا به في مبحث النعت فاختيار قول البعض وترك اقوال الاكثرين مما لا يخفى كلفته انتهى وانت تعلم ان اول
هذا الكلام يناقض آخره فانه لما لم يصرح اكثر اهل العربية في باب النعت وصرح به البعض وجب الاخذ به نعم لو ذكر الاكثر خلاف ما ذكره
بعض الثقات لكان للايراد وجه كما لا يخفى **قوله** فتدبر اشارة الى ما يلزم في المقام من التعسفات الشنيعة كما مر ذكرها **قوله**
حيث لم يقل ما ذكره الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد بوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد

وكذا الاثبات وحاصل الكلام انه ما من كلام فيه امر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام
وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه انتهى كلامه وتوضيحه ان الكلام ايجابيا كان او سلبيا اذا اشتمل على امر زائد على اصل الاثبات والنفي فهو الغرض
الخاص من الكلام وهو المورد للاثبات والنفي فاذا قلت جاءني زيد راكبا فالمقصود بالاخبار والاعلام هو مجيئه راكبا لا نفس مجيئه الا
للفائدة الركوب واذا قلت ما جاءني زيد راكبا فالمقصود بالنفي هو نفي مجيئه راكبا لا نفي مطلقه فيصدق بمجيئه غير راكب ايضا فانه لو كان المقصود
نفي المجيء مطلقا لم يتعلق بزيادة قيد الركوب فائدة معتدة بها وقس عليه لكن هذا كله بحسب الاكثر والا فقد يتعلق النفي في الكلام المقيد بالقيد
والمقيد جميعا كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وكذا في الاثبات اذا اعتمدك هذا نقول حاصل الكلام
[illegible] انه قال المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر فان ورود النفي على كفاية الحضور لا على نفس
الحضور فيكون المقصود نفي كفاية الحضور في العلم الحصولي وهو على قسمين اما ان لا يكون الحضور مطلقا واما ان يكون الحضور ولكن لا يكفي فيكون اشارة
الى ان المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا ولا يكفي [illegible] فيظهر وجه اختيار قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور على قوله الذي لا يكون فيه الحضور
وهو ان الاول يشتمل فائدة لا يشتمل عليها الثاني لو كان احرى بالاختيار لا يقال قد يكون النفي في الكلام المقيد لنفي القيد والمقيد جميعا كما مر
فيحتمل ان يكون كلام المصنف ههنا من هذا القبيل فلا يفيد ما ذكر لانا نقول ورود النفي على المقيد والقيد جميعا في بعض المواضع انما
بحسب الوجه من القرينة الصارفة عن وروده على القيد فقط والا فالاصل [illegible] كما اشير اليه كلام الشيخ عبد القاهر وههنا وجه آخر ايضا
للاشارة المذكورة وهو ان قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة وصدقها اما بسلب الموضوع راسا او بسلب المحمول عنه
فعدم الكفاية في [illegible] اما بانتفاء الحضور او السلب لا فائدة عنه لا يقال اذ كان [illegible] ما لا يكفي فيه مجرد الحضور فالحضور لا يكفي فيه
مجرد الحضور فقط وهذه موجبة تستدعي وجود الموضوع وقد تقرر في مقره ان العلم الاجمالي له تعالى قبل وجود الممكنات حضوري وتطلع
على تحقيقه مع انه لا حضور فيه للمعلوم فضلا عن الكفاية لانا نقول المقتضي للحضور هو الحضور بمعنى الحاضر عند القوة المدركة والذي
يقتضيه سبد الانكشاف كعلم الباري الاجمالي فهو القضية الممكنة كذا قيل وفيه ما فيه فان عبارة المصنف ناطقة بان علم الباري تعالى الاجمالي
ما يكفيه مجرد الحضور حيث مثل المنفي بعلم الباري تعالى ولم يقيده بنفيه والتحقيق ان يقال ان حضور الممكنات موجود في العلم
الاجمالي ايضا فانه ليس [illegible] الا العلم بوجوده الحقيقي بجميع الممكنات وكون ذاته مرآة لجميع ما سواه الممكنات كلها حاضرة عنده
بحضوره [illegible] فافهم فانه دقيق وستسمع زيادة تحقيقه في مقامه ان شاء الله تعالى **قوله** اذ لو كان المراد به الحضور عند
الحاسة يبطل المراد اذ لا يخلو اما ان يراد بالحضور الواقع في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك كالحضور عند الحاسة او
عندهما معا او الحضور المطلق على طريقة وضع اللبنية او مطلق الحضور على طريقة المعاني القدمائية ولا يصح واحد منها الا الاخير اما الاول
فلانه ح يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عند المدرك وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك كاف للانكشاف قطعا
ولهذا قالوا ان النفس لا تحتاج في علمها بذاتها وصفاتها الانضمامية الحاضرة عندها الى تحصيل صورة لان حضورها عند المدرك
كاف في الادراك واما الثاني فلانه وان صح ح معنى هذا القول لانه يكون معناه ح الذي يكون فيه الحضور عند الحاسة ولا يكفي
على طريقة ورود النفي على القيد فقط كما هو الاكثر وشائع في كلامهم وهذا المعنى صحيح لكن ح لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مجرد
الحضور بقوله كعلم الباري تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف لانهما ليسا من الحاسة فهذا من كفاية حضور المدرك

عنده بلا ادراک واما الثالث فلانه تجویز صرف لا وجه له فی نفس الوجود فان النفس وصفاتها الانضمامية حاضرة عند المدرك وليست
بحاضرة عند الحواس مع المبصرات حاضرة عند الحواس وليست حاضرة عند المدرك فلا شئ يوجد عند المدرك والحاسة جميعا فمع قطع النظر
عن ذلك لا مخلص عن عدم مطابقة المثال للمنفی ولزوم خلاف الواقع كما لا يخفى واما الرابع فلان الشئ المطلق انما يتحقق بتحقق جميع
الافراد وانتفى الا بانتفاء جميعها كما هو التحقيق فيلزم المحذور ان معا لانه يكون معنى قوله الذی لا يكفی فيه مجرد الحضور انه لا يكفی فيه الحضور
المطلق لا الحضور عند المدرك ولا الحضور عند الحاسة وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك يكفی فی الحصول وكذا لا يصح تمثيل
المنفی اعنی ما يكفی فيه الحضور المطلق عند الحاسة والحضور عند المدرك كليهما بعلم البارى تعالى وعلم العقول لانه لا حضور هناك عند الحاسة
بل لا حاسة هناك نعم لو بنی الكلام على ما هو المشهور وهو الذی ذكره السيد المحقق فی حواشی حاشية التهذيب من ان الشئ المطلق يتحقق
بتحقق فرد ما وينتفى الا بانتفاء جميع الافراد ليصح تمثيل المنفی اعنی الذی يكفی فيه مجرد الحضور المطلق لعلم البارى تعالى والعقول لا باعتبار
فرده هو الحضور عند المدرك فلما كفى الحضور عند المدرك هناك صحت نسبة الكفاية الى الحضور المطلق لكن لا مخلص عن لزوم الكذب فی
قوله الذی لا يكفی فيه مجرد الحضور الا ان يقال نحن نريد بالحضور عند المدرك على هذا التقدير الوجود الظلی فيكون المعنى الذی لا يكفی فيه
الحضور عند الحاسة ولا الحضور الظلی عند المدرك وهو صحيح لان الوجود الظلی لا يكفی فی العلم الحصولی ايضا ما لم يقترن بالعوارض الذهنية
وجودا اصليا الا انا نقول فح لا يصح تمثيل المنفی لان المنفی ح هو كفاية الحضور عند الحاسة والحضور الظلی عند المدرك ولا يكفی شئ منهما فی علم
البارى تعالى اذ لا اثر هناك له فلا يصح تمثيل المنفی اعنی ما يكفی فيه الحضور المطلق به وان كان باعتبار فرد واحد واما الخامس فوجهه ان
مطلق الشئ يتحقق بتحقق فرد ما وينتفى بانتفاء فرد ما وبالجملة يصح اسناد احكام الافراد الخاصة نفيا واثباتا اليه فيكون المعنى ح ما لا يكفی
فيه مطلق الحضور وهذا صحيح باعتبار فرد واحد وهو الحضور عند الحاسة فانه لا يكفی وكذا يصح تمثيل المنفی اعنی ما يكفی فيه مطلق الحضور بعلم
البارى وعلم العقول باعتبار فرد آخر وهو الحضور عند المدرك وان لم يكن هناك الحضور عند الحاسة اذا انتقش هذا كله على صحيفة
خاطرك فاعلم ان قول السيد المحقق فی المنهية انه يخفى آه ايراد على تمثيله بما يكون فيه الحضور ولكن لا يخفى بالمتبصر فی الحاشية بالتقرير وان
المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك لانه الفرد الكامل فمعنى كلام المصنف الذی يوجد فيه الحضور عند المدرك ولكن لا يكفی بناء على المعنى
الذی اختاره والمبصر ليس مثاله فانه لا حضور فيه عند المدرك بل له حضور عند الحاسة وهو ليس بمراد من كلام المصنف ثم اجاب عنه
بقوله فالمراد آه يعنی انه وان كان المتبادر من الحضور عند الاطلاق الحضور عند المدرك ولكن المراد ههنا مطلق الحضور على طريق عموم
المجاز والقرينة الصارفة عدم صحة المعنى عند ارادة الحضور عند الحاسة فقط او الحضور عند المدرك فقط كما مر واليه اشار الفاضل المحشى
بقوله اذ لو كان آه الخ ومن ههنا يظهر ان الفاء الداخلة على المراد للتفريع واخطأ الفاضل الفيض آبادی حيث زعم الفاء للتفريع فان ارادة
المطلق انما تتفرع على عدم جواز ارادة احدهما بخصوصه وكليهما لا على ما ذكر قبل المراد كما لا يخفى ومن العجائب قول بعض السادات ان الغرض
من قوله فالمراد آه دفع ايراد على صاحب الاشراق وهو ان الذی يوجب انكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك والمبصر ليس فی
الابصار حضور عند المدرك وتقرير الدفع ان كون الحضور عند غير المدرك غير كاف فی الانكشاف مما لا يخفى على من له حظ من الفهم فكيف يشتبه
على مثل صاحب الاشراق والموجب لانكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وهو قد يكون بلا واسطة وقد يكون بواسطة الآلة
انتهى كلامه فان هذا التقرير لا انطباق له على المنهية التی ذكرنا ها اصلا ولعله من زلات قلمه وبعد اللتيا والتی اقول يرد فی هذا المقام

انما لو كان المراد بالحاسة القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك فلا نسلم ان الحضور عنده بالايكفي للعلم الحصولي اذ لا بد من حصول الصورة في الآلات مع ان العلم بها حصولي وان اريد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا للمدرك بالذات فالحق ان يفسر الحضور في كلام المصنف بالوجود الخارجي كما يتعلق به كلام السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه كاتصاف الذهن به واتصافها بها من غير توسط وجود الحاشيتين في الخارج وعلى هذا فيندفع الاشكال بالكلية لانه يكون المعنى ان العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الوجود الخارجي للمعلوم سواء وجد عند الحاسة او لم يوجد واما العلم الحضوري فيكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج واما الصورة العلمية فانها وان وجدت في الذهن لكن العلم المتعلق بها انما هو بحسب وجودها في الذهن والكتنافها بالعوارض الذهنية وهذا الوجود يتحد معها الوجود الخارجي ولذا عدها بعضهم موجودا خارجيا كذا ذكره زبدة المحققين في حواشيه وفيه كلام وهو ان ارادة الوجود الخارجي يستلزم ان لا يصدق تعريف الحضوري بالذي يكفي فيه مجرد الحضور اي الوجود الخارجي على علم الصورة العلمية لفقدان الوجود الخارجي هناك والقول بوجود الخارجي بالمعنى الاعم مستند القول السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية لا يجاوز عن شيء فان هذا المعنى للوجود الخارجي ما اشتهر في كتب المتاخرين وليس له في كتب القدماء اثر ولا خبر واما كلام السيد المحقق الذي ذكره فتخيف جدا لان قوله لترتب الآثار الخارجية يشعر بانه بصدد اثبات وجود الصورة العلمية في الخارج بالمعنى الاعم وقوله ولا يستدعي آه يشير بانه بصدد اثبات الوجود الخارجي بالمعنى المشهور والمفهوم من البعض كما في حواشي شرح المواقف ميله الى اختيار وجود الصورة في الخارج حقيقة لاستحالة الاتصاف الانضمامي بدون وجود الطرفين في الخارج والنفس موجودة في الخارج عند المشاء فكذا الصورة وهو ايضا سخيف فتدبر **قوله** فيه كونه عند لا كما هو المتبادر من قوله اذ هو المتبادر انما هو الفرد الكامل وهو الحضور عند المدرك ولذا احتاج السيد في المنهية لبيان المراد والاطلاق كذا قال بعض الناظرين واقول قد صرح في مواضع بان التبادر علامة الحقيقة وان المعنى الحقيقي هو المتبادر من الكلام عند عدم القرينة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور في اللغة موضوع لمطلقه اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة فالحضور عند المدرك خاصة لم يتبادر منه الحضور في عرف ارباب الفن بناء على اطلاقه المطلق على الفرد الكامل فبناء كلام السيد المحقق على التبادر العرفي وبناء كلام الفاضل المحشي على التبادر اللغوي فلا ورود للمنافاة **قوله** يستوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي قطعا فلا معنى للنفي وفيه ما ذكره بعض الفضلاء من انه انما يتم اذا اريد بالحضور حضور المعلوم بالذات او الاعم منه ومن المعلوم بالعرض لانه من الظاهر ان حضور المعلوم بالذات عند المدرك يكفي فلا يصح النفي اما لو اريد به المعلوم بالعرض فلا لانه يكون المعنى الذي لا يكفي فيه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرك مطلقا اي بواسطة الحواس او لا بواسطتها وهذا المعنى موجود في العلم الحصولي لان المعلوم بالعرض ان كان من المحسوسات فحضوره عند الحاسة لا يكفي للادراك ما لم تحصل صورته في المدرك وان كان من غيرها فحضورها عنده لا بواسطة الحواس ايضا ما لم تحصل صورتها فيها آه ولا يخفى عليك ان احتمال ارادة حضور المعلوم بالعرض وان كان مما ينافي الواقع لكن كلام السيد المحقق في المنهية ينكره والمحشي بصدد شرح كلامه فلا ايراد عليه في توجيه كلام السيد المحقق لينطبق على هذا الاحتمال ان يراد من قوله حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة اي بالذات وبواسطتها عند المدرك ومعنى قوله لا بالنسبة الى المدرك اي لا بالذات وبلا واسطة وقوله فالمراد آه المراد به ان المراد مطلق الحضور عند المدرك سواء كان بالنسبة الى الحاسة وعنده بواسطتها او الى المدرك بلا واسطة تاليا عنه بعبارة كل الاباء فلا تسمع اليه **قوله** فلا بد من المصير الى اطلاق الاولى الى مطلقه **قوله** لا يحتاج بانتقاله آه

قال فی الحاشیة ہذا دفع دخل مقدر وہو ان التحدد باعتبار ارادة المطلق ایضا وارد کما ورد باعتبار ارادة الحضور عند المدرک
لان المطلق یتحقق فی ضمن کل فرد من افرادہ وحاصل الدفع انہ لا یجب لتحققہ تحقق جمیع الافراد بل یکفی تحقق فرد منہ فلا تعدد وما انتسب قد
حصل ان المراد ہہنا مطلق الحضور لا الحضور المطلق والفرق بین مطلق الشئ والشئ المطلق من وجوہ منہا ان الاول یتحقق بتحقق فرد
وینتفی بانتفاء فرد ما والثانی لا یتحقق ولا ینتفی الا بتحقق جمیع الافراد وانتفائہ وقول السید المحقق فی بعض حواشیہ انہ یتحقق بتحقق فرد ما ولا
ینتفی الا بانتفاء جمیع الافراد غلط فی ذلک اکثر المحشین وان وجہہ الفاضل المحشی فی حواشی شرح السلم للقاضی بایا بی عنہ ظاہر عبارتہ ومنہا
ان الاول حامل لاحکام العموم والخصوص والثانی لا ومنہا ان الاول فی مرتبة بلا شرط شئ ولا یوخذ معہ الاطلاق ایضا بخلاف الثانی فانہ
یعتبر معہ الاطلاق فی الحال الخ ولعلک تفطنت من ہہنا ان قول المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید الجدیدة سلب الطبیعة انما یصدق
بسلب جمیع الافراد اذ لو بقی فرد من الطبیعة کانت الطبیعة باقیة فی ضمنہ انتہی لا یخلو عن اختلال فلا تخبط **قولہ** حتی یتوجہ آہ حاصلہ انہ
لما عمم الحضوریة ہہنا من الحضور عند المدرک والحضور عند الحاسة حتی یشمل مطلق الشئ یلزم ان تعمم الغیبوبة الواقعة فی قول المصنف و
اما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا فلا بد ان یکون بحصول صورة فینا ایضا من الغیبوبة عن المدرک والغیبوبة عن الحاسة فحینئذ یصدق علیہ
ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة فقط کالصورة العلمیة والنفس یصدق علیہ انہ علم بالاشیاء الغائبة عنا مع انہ لا یکون بحصول الصورة
فان العلم بالصفات الانضمامیة والذات حضوری وتقریر الجواب الذی ذکرہ السید المحقق بقولہ ولا یلزم آہ انا لا نسلم استلزام تعمیم الحضور
ہہنا تعمیم الغیبوبة ثمہ لان المقابلة بین الشیئین لا تقتضی ان یراد فیہما امر واحد من التعمیم والتخصیص والاحسن فی الدفع ان یقال سلمنا
الاستلزام لکنہ لا یضرنا فان علم الصورة العلمیة والنفس لیس متجددا ولیس فی کلام المصنف الا ان العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة یکون
بحصول الصورة فلا نقض **قولہ** بل المراد بہ الغائب عن المدرک مطلقا آہ اعلم انہم اختلفوا فی تعیین المراد من الغائب علی ثلثة
اقوال الاول ما اختارہ المحشی وہو ان المراد بہ الغائب عن المدرک مطلقا سواء کان غائبا عن الحاسة کالکلیات او لا کالجزئیات المادیة
لان مدار الحصولیة علی غیبوبة المعلوم عن المدرک فقط ویؤیدہ قول المصنف الغائبة عنا وردہ بعض الفضلاء بان الحاضر عند الحاسة لیس
غائبا عن المدرک بل حاضر عندہ ولو بالواسطة والعلم بہ حصولی وادخل فی قولہ الا یکفی فیہ مجرد الحضور فلا یفید قولہ واما العلم المتجدد آہ مع
فائدة جدیدة الثانی ان المراد بہ الغائب عن المدرک والحاسة کلیہما وہو مردود اما اولا فلان مناط الحصولیة علی غیبوبتہ عن المدرک
فلا ضرورة لاخذ الغیبوبة عن کلیہما واما ثانیا فلما ذکرہ المحشی بقولہ وارادة الغائب عن کلیہما تستلزم مفہوم المخالفة آہ یعنی انہ
لما کان شرط الحصولیة سوء الغیبوبة عن الحاسة والمدرک کلیہما کان علی المصنف ان یبین ان حکم الغائب عن احدہما ما ذا وکان
المقام مقام البیان علم منہ بطریق مفہوم المخالفة ان علم الغائب عن احدہما یکون حضوریا فیلزم ان یکون علم الغائب عن المدرک
الحاضر عند الحاسة حضوریا ولیس کذلک الثالث ما اختارہ بعض الفضلاء من ان المراد بالغائبة الغائبة عن الحاسة وان توہم انہ یابا
قولہ انا اذ لو کان المراد الغائب عن الحاسة لقال عن حواسنا فازعہ الا ان یقال ان المضاف محذوف والتقدیر عن حواسنا لانہ تکلف مستغنی
عنہ بل لانہ قد یعتبر ان الحضور عند الحاسة حضور عند المدرک فجمیع الغائبة عنا حقیقة لا مجازا آہ لا یرد النقض بعلم الصورة العلمیة لان المقصود
بالاشیاء الغائبة العینیة الحضور عند الحاسة والنفس وصفاتہا الانضمامیة لا تصلح للحضور عندہا فلا یصدق علیہا انہا غائبة عن الحاسة
فلا نقض **قولہ** یستلزم مفہوم المخالفة مقصود انہ اذا ارید الغائب عن الحاسة والمدرک کلیہما یفہم منہ ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة

فقط كالصورة العلمية وغيرها والغائبة عن المدرك فقط كالجزئيات المادية ليس بحصول مع ان العلم في الصورة الثانية حصولي قطعا

اقول يرد عليه مثل ما ورد على القول الاول بان الحاضر عند الحاسة حاضر عند المدرك فلا يوجد شئ يكون غائبا عن المدرك فقط فافهم

قوله فان السكوت في معرض البيان بيان قال بعض تلامذة المحشي اعلم ان مفهوم المخالفة مسلك الشافعية وهو عبارة عما اذا خص بقيد الشئ بالشئ ويحكم عليه بحكم فهم انه لو انتفى القيد لم يثبت الحكم ولما كان استوهم ان توهم ان ذلك مسلك الشافعية دون الحنفية فعندهم اذا انتفى القيد يسكت عن حال الحكم والمصنف من الحنفية اجاب عنه بقوله فان السكوت الخ انتهى وانا اقول لا حاجة الى الجواب بهذا فان المتنازع فيه بيننا وبين الشافعية انما هو ما يكون في النصوص واما في العبارات فيجوز عندنا ايضا على ما صرح به كثير من المحققين **قال**

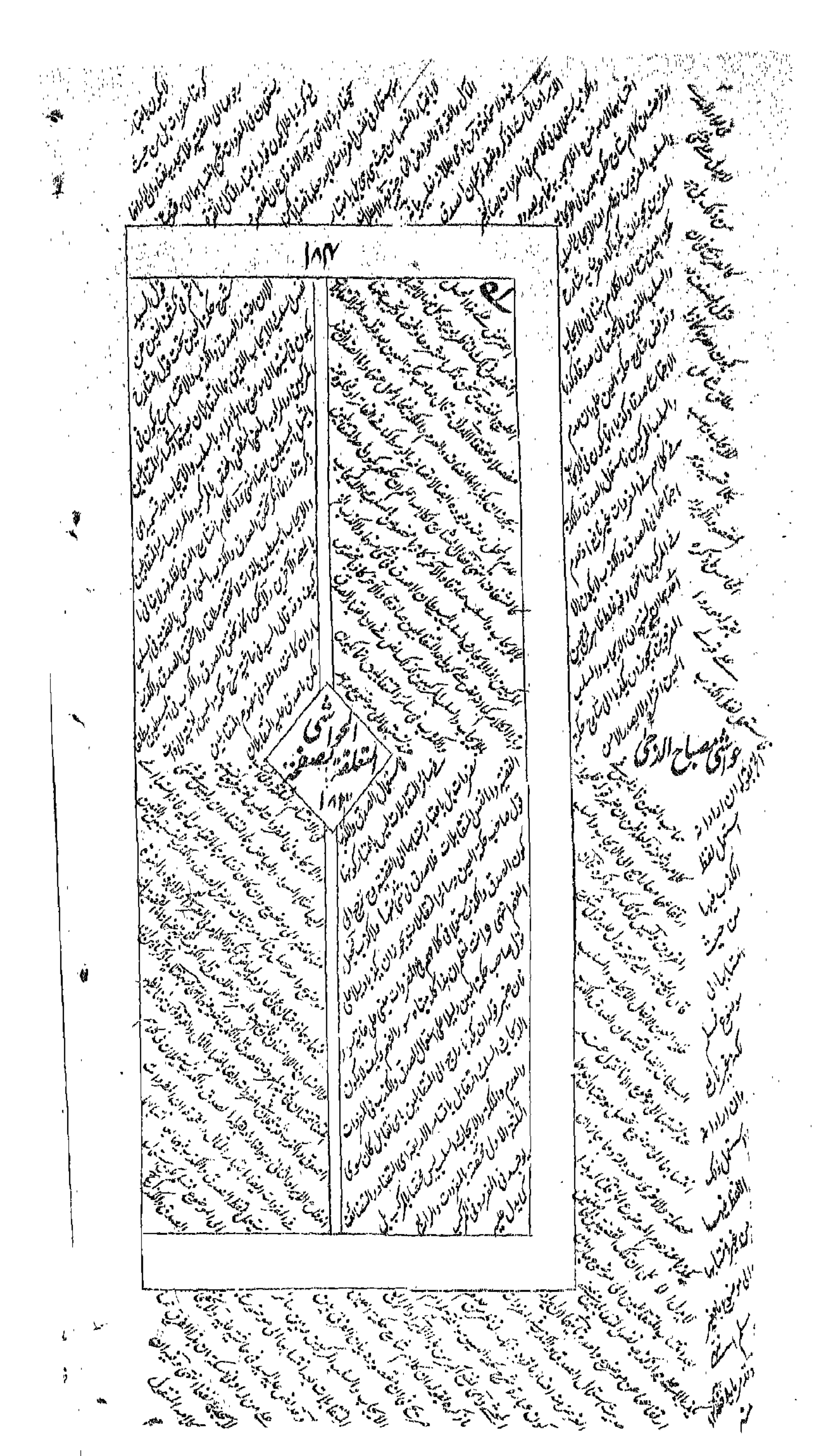
الابصار مثلا الخ اعلم ان في الابصار ثلثة مذاهب الاول مذهب الطبيعيين المشائين منهم المعلم الاول والثالث ومن يحذو حذوهما وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية التي هي في العين ثم تنطبع تلك الصورة في مجمع النور الذي هو ملتقى العصبتين النابتتين من الدماغ ومنه الى الحس المشترك فيدركه النفس فتدرك المرئي بواسطة الحس المشترك ولهم لاثبات مطلبهم دلائل كثيرة منها وهو اظهرها ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد في عينيه بعد التغميض كانه ينظر اليهما وما ذلك الا لانطباع صورة المرئي في الباصرة والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى سطح المرئي ثم اختلفوا في تشريح الخارج فقيل انه مخروط مصمت وقيل مجوف وقيل المخروط مركب من الخطوط الشعاعية وقيل لا يخرج من العين الا خط واحد شعاعي فينبسط على سطح المرئي والباعث لهم عليه هو ان الانسان يشاهد خطوطا شعاعية اتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج ونحوه وتركنا ذكر دلائل الفريقين مع ما اورد عليها لئلا يخرج الكلام عن الاتساق وتناسب من المسوّدات والثالث مذهب الاشراقيين وهو ان الهواء الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري فاذا وجدت المقابلة بين الباصرة والمبصر تحصل بين النفس والباصرة اضافة اشراقية نورية تكفي للابصار فيكون حضور المرئي الصرف كافيا للانكشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والشيخ المقتول سالك مسلكهم في حكمة الاشراق واختار في هذا المبحث مذهب الاشراق ورد المذهبين الاولين بوجوه اما الاول فرده في حكمة الاشراق بانا اذا رأينا جبلا مثلا مع عظمه بالرؤية فاما هي الصورة المنطبعة في الجليدية فان لم يكن لها هذا المقدار الكبير لم يكن الجبل مرئيا لان علم المرئي بحسب صورته وان كان لها هذا المقدار فكيف حصل في حدقة صغيرة لا يقال الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الا الى نهاية كما بين في الاجسام والجبل ايضا بالصورة قابل القسمة الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها لانا نقول الجبل والعين ان كانا قابلين القسمة الى غير النهاية لكن مقدار الجبل اكبر من مقدار العين في الحال بكثير فكذا كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من اجزاء العين فكيف الانطباع ثم قال من القدف تبطل به صورة انطباع الشبح وهذه قاعدة مهمة في ما نحن بسبيله اي تبديل الانوار ورد المذهب الثاني في حكمة الاشراق والتلويحات كليهما بان الشعاع الخارج ان كان عرضا فانتقاله محال وان كان جسما فهو جسم لا محالة ويدل على استحالته وجوه ثلثة احدها انا نعلم بالبداهة انه يمتنع ان يخرج من مقدار الحدقة جسم ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج اما ان يتصل بالعين او لا يتصل فان كان الثاني فلا يتأدى صور المبصرات اليه وان كان متصلا كما هو مذهبهم فاذا رأينا الكواكب الثابتة التي هي مركوزة في الفلك الثامن لزم ان يكون ذلك الجسم قد دفع الهواء ودخله وخرق الافلاك السبعة وكله باطل وثالثها ان حركة هذا الجسم اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية والاقسام باسرها باطلة اما بطلان كونها طبيعية فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فيلزم ان لا يرى

الشئ الا من جهة واحدة وليس كذلك واما لبطلان كونها ارادية فلانه لا يخلو اما ان تكون تلك الارادة لنا او لذلك الجسم فان كان لنا لجاز لنا مع سلامة الاسباب ان نقبض ذلك الشعاع الينا ولا نبصر وليس كذلك وان كانت للجسم كان الابصار حاصلا له لا لنا وليبطلان بطلان الارادية والطبيعية بطلت القسرية ايضا وفي هذا المقام تفصيل ليس هنا موضعه ولولا غرابة المقام لذكرته وفيما ذكرناه كفاية للمتبصر **قال** كما ذهب اليه صاحب الاشراق متعلق بالمنفي وهو يرد ههنا ان صاحب الاشراق وان صرح في حكمة الاشراق بان العلم الابصاري علم حضوري ورد القول بالانطباع لكنه يظهر من تلويحاته ان مختاره هو مذهب الانطباع الذي هو معتقد المشائين لانه ذكر فيها في كيفية الابصار هذا المذهب ولم يتعرض لرد عليه فلعل مذهبه خروج الشعاع او بوجه ... التوفيق بين كلاميه جوابا بان ما ذكره في التلويحات انما هو والمسائل على سبيل الجدل والشهرة وبذكر مقدمات مشائية بين المشائين وان كانت غير مسلمة عنده بل باطلة عنده وما ذكره في حكمة الاشراق انه تحقيق الحق في زعمه وتبطيل الباطل فلا منافاة بين كلاميه الا ترى الى بحث الهيولى والصورة فانه انكر الهيولى في حكمة الاشراق واثبتها بمقدمات مشهورة من غير تعرض عليها في التلويحات وذهب هناك الى ان الجسم البسيط هو عين الامتداد وذكر ههنا انه مركب من الهيولى والصورة واختار هناك ان المقدار جوهر وذكر ههنا انه عرض وانكر التخلخل والتكاثف هناك واقره ههنا فتوجيه الشارحين لدفع التعارض الواقع بين هذه الكلمات لكنهم لم يأت احد منهم بما يشفي العليل ويروي الغليل والاصل هو الذي ذكرناه فاحفظه **قوله** اي العلم الحاصل عند الابصار آه نقل عنه في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهي ليست بعالمة كما قال المحشي ففسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار **قوله** فالا لزم آه تقريره ان في العلم الحضوري لا بد من حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك فلو قيل ان العلم الابصاري حضوري لزم ان تكون الآلات الجسمانية كالبصر مدركة لانه ليس حضور المعلوم المبصر الا عند البصر لا عند النفس واللازم باطل لما سيأتي تحقيقه من ان الادراك ليس الا من شان الامور التي وجودها لذاتها كالنفس لا التي وجودها لغيرها كالآلات فالملزوم مثله واعترض عليه سيد العلماء بحر العلوم نور الله مرقده بان مثل هذا يرد على المشائين القائلين بحصول الصورة في الحاسة لان الصورة انما حصلت لغير المدرك فلا يكفي هذا الحصول للانكشاف بل الصورة عندهم علم فالعلم قائم بغير المدرك فيلزم ان تكون الحاسة مدركة فما هو جوابهم فهو جوابه ولا ينفع قول المشائين ان الصورة وان كانت حصلت في الحواس لكن النفس لها ارتباط خاص بها به تدرك ما حصل فيها الآن مثل ذلك يجاب عن صاحب الاشراق **قوله** وفيه قال في الحاشية اي في الدليل الذي ذكره لاثبات بطلان الملازمة منع يعني لا نسلم ان المدرك هو الآلات الجسمانية لم لا يجوز آه انتهت **قوله** لكن بواسطة الآلات تحقيقه ان حضور المبصر وان كان بحسب الظاهر عند الباصرة لا عند المدرك لكنه في الحقيقة عند المدرك بواسطة الآلات فان الحواس كالمرايا المتقابلة فيكون حضوره عند المبصر عين حضوره عند المدرك فلا يلزم كون الآلات مدركة او يقال حضور المعلوم بالعلم الحضوري عند المدرك ومن ههنا يسقط ما اورده بعض الناظرين بقوله هذا ليس بشئ اذ المبصر ليس حاضرا عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس المشار اليها بانا والمبصر ليس حاضرا عنده انما الحضور للمبصر عند الآلة وهي ليست بمدركة اتفاقا فالمنقول منه ليس علما كما هو شان الحضوري انتهى **قوله** كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الاشراق فان الذي دل عليه كلامه هو انه اذا وجدت المقابلة بين البصر والمبصر يحصل بين النفس الباصرة اضافة نورية تكفي لادراك النفس هذا الامر في ان المبصر يكون حاضرا عند المدرك بواسطة الآلات وحضوره عنده يكفي لحضوره عنده لمناسبة نورية بينهما **قوله** ولعل هذا القدر آه قد عرفت تحقيق كفايته للانكشاف فلا تغفل

الى اقوال المتكلمين **قوله** فالشيء احق بالنفي اى نفى السيد المحقق للقول بالحضور كما ذهب اليه صاحب الاشراق [illegible] لكون [illegible]
فقال وقد يورد على صاحب الاشراق بان وجود المبصر في الخارج ليس بكاف والا لكان مدركا قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو اما حصول شيء
او اضافة الى المبصر واياما كان فلا يكفي نفس المبصر للانكشاف كما هو شان العلوم الحضورية فلا يكون حضوريا وانت تعلم انه لا ورود له
فانه يجوز ان يكون نفس المبصر كافيا بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس مناطا للانكشاف ولا داخلا فيه بل هو معتبر فيه على سبيل العروض كالتشخص
في الاشخاص على المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حكمة الاشراق وصرح به شارحها فليس مذهبه كفاية مجرد الوجود الخارجي حتى يرد عليه
الايراد المذكور والتحقيق ان مذهب صاحب الاشراق في الابصار اشراقي لا يناسب رده بقواعد المشائين بل يجب قبوله الا انه يرد عليه لزوم انعدام العلم
بعد غيبة هذا المعلوم عن الحاسة والجواب عنه بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فهو [illegible] يكون انكشافه حضوريا
بالمقابلة وبعد غيبوبته يحصل مثال له في العالم البرزخ من غير انطباع في الذهن وهو متحد بالذات والتشخص او متحد بالذات ومباين
بالتشخص كما ذكره المحقق [illegible] وان كان تحقيقا حسنا لكنه موقوف على ثبوت هذا الامر من كلام صاحب الاشراق فان الاشراقيين وان كانوا
قائلين بعالم المثال لكن لم يظهر من كلامهم كون هذه الصورة بعينها حاضرة في عالم المثال بعد الغيبوبة عن البصر فافهم ولبعض الناظرين هنا
في تحرير هذا الايراد وجوابه المذكورين كلام سنذكر ما فيه في تعليقتنا على حدة **قوله** اى في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم الحادث وهذا
بناء على تحقيق المحشي ان المراد بالتجدد هو الحصول الحادث واما على تحقيقنا فنقول يمكن ان يقال بدلع احتمال آخر لا استدلال على تخصيصه بالتجدد
الذي هو بمعنى الحصول مطلقا **قال** ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات آه اقول ان المراد ينبغي ان يكون كاسبا لان الكسب وعدمه
عنده من صفات المعلوم لا العلم كما حققه في حواشي الحواشي الجلالية فالعلم وان كان حصوليا حادثا لا يكون كاسبا او مكتسبا فهم يكون له
دخل في الاكتساب لكاسب او المكتسب [illegible] هو معلوم الحصولي الحادث [illegible] كما في تفسير الفاضل المحشي بقوله اى ينبغي ان يكون كاسبا
آه من الخلل **قال** واختصاص به ما قد يتوهم منه انه يقتضي وجود العلم الحصولي الحادث في النظريات الا في غيرها اذ خاصة الشيء
ما يختص به ولا يوجد في غيره مع انه يوجد في البديهي ايضا فينبغي هذا التوهم جعل الحصولي الحادث مختصا والاكتسابات مختصا بها [illegible]
بل الباء ههنا داخل على المختص وهو كثير في كلامهم كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح التلخيص **قوله** اى ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا آه
احتراز عن العلم الحضوري والحصولي القديم فانهما ليس فيهما شائبة الاكتساب والمحقق الدواني وان ذهب الى انقسام الحصولي القديم الى التصور
والتصديق لكنه لم يقل بانقسامه الى البديهي والنظري ولما كان [illegible] ههنا ان العلم الحصولي الحادث ينقسم الى التصور والتصديق والى
البديهي والنظري بالاتفاق والحضوري لا ينقسم اليهما بالاتفاق والحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق اختلافا لا الى البديهي والنظري
اتفاقا **قوله** اولا وبالذات احتراز عن مطلق العلم وعن مطلق الحصولي فانهما وان كان لهما دخل في الاكتساب باعتبار بعض افراده لجريان
احكام الافراد على مطلق الشيء لكن ليس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه كما يتصف بان له دخلا في الاكتساب كذلك
يتصف بان لا دخل له في الاكتساب باعتبار بعض افراده الاخر وهو الحضوري والحصولي القديم فلا ينبغي ان يجعل مطلقه موضوعا كما افاده
المحقق الدواني في حواشي التهذيب **قوله** من شان الحصولي الحادث اشارة الى ان اللام الداخلة على قوله وما هو الا العلم الحصولي
للعهد فالمراد به الحصولي الحادث لا مطلق الحصولي **قوله** او من المعلوم آه لان التنافي انما يكون اذا كان [illegible] حيث المجتمعان في زمان واحد
في ذات واحدة من جهة واحدة وهذا المعنى لا يوجد بين النظري والبديهي ومن ههنا اندفع ما اورده بعضهم من انه يجوز ان لا يكون بين

النظرية والبداهة تقابل اصطلاحي بل مطلق المنافاة كما في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي **قوله** اما الاول فظاهر
لعدم توقف كل منهما على الآخر في التعقل والوجود ولا بد منه في التضايف **قوله** لعدم جواز ارتفاعهما الخ يعني ان المتقابلين بالايجاب
والسلب كالفرس واللافرس لا يجوز ارتفاعهما معا عن شيء ما من شيء الا وهو يتصف باحدهما لاستحالة ارتفاع النقيضين فلو كانت
النظرية والبداهة متقابلين بهذا التقابل لزم ان لا يوجد شيء خال عن احدهما مع انه ليس كذلك فان النظرية والبداهة مرتفعان
عن العلم على مذهب من يقول انهما صفتان للمعلوم وبالعكس على العكس ايضا فهما مرتفعان عما سوى العلم والمعلوم فلا يكون بينهما هذا
التقابل **قوله** حيث قال آه قال بعض الناظرين انت تعلم ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا
مخصوص بالايجاب والسلب المركبين اي المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتحقق في القضايا واما الايجاب والسلب
بالمفردين فلا صدق في شيء منهما ولا كذب والكلام ههنا في الايجاب والسلب الذين هما من اقسام التقابل مطلقا سواء كانا في القضايا
او في المفردات فمراد قول شارح حكمة العين ههنا غير مناسب اذ كلامه ليس الا في الايجاب والسلب المركبين انتهى ملخصا اقول لعله
لم يتيسر له الرجوع الى الشرح شرح حكمة العين فان قوله المذكور ليس في الايجاب والسلب المركبين بل في المفردين وعبارته هكذا وقد يقال ان
تقابل وجود الملزوم وعدم اللازم عبارة عن العدم والملكة والايجاب والسلب كليهما فيختل الحصر اما عن العدم والملكة فالعدم يشترط
وجود الموضوع كما ذكره فيه واما عن السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما معا بخلاف السلب والايجاب على ما قال المصنف ويكون
احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما على الصدق والكذب معا بداهة انتهى فهذا صريح في ان شارح حكمة العين حمل قول صاحب
حكمة العين ويكون احدهما كاذبا فقط على السلب والايجاب مطلقا فانه على تقدير اختصاصه بالقضايا يكون لغوا

جعله هذا القول دليلا على عدم وجود الايجاب والسلب في وجود الملزوم وعدم اللازم وعدم المفردات فلا ايراد على المحشي ولا على شارح
حكمة العين اصلا والحل ان الصدق والكذب قد يستعملان في كلامهم في المفردات ايضا باعتبار الآل والقوة الاخرى الى قول صاحب حكمة
العين بعد القول السابق وسائر المتقابلات يجوزان يكذبا بالشئ اي باقي المتقابلات سوى الايجاب والسلب من العدم والملكة والتضاد
والتضايف يجوزان يرتفعا عن شئ فاستعمل لفظ الكذب في سائر المتقابلات مع انها لا تكون الا مفردات ويؤيد ذلك ايضا ما ذكره حسن
الچلبي في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل في كلامهم لمعان التحمل والتحقق والمطابقة للواقع والمختص
بالقضية انما هو الاخير فاحفظه **قوله** على التقدير كونها صفة للمعلوم هذا مختار السيد المحقق تبعا للسيد الشريف علي الجرجاني ومن تبعه واستدلوا
عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشئ من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن
وثانيا وبالعرض هو الشئ من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم ولا يخفى عليك انه اشتباه ومغالطة فان المقصود بالعلم والكسب
انما هو العلوم لا المعلومات والحاصل من النظر انما هو العلم لا الاشياء بانفسها فما يكون هو المتصف بالبداهة والنظرية **قوله** على تقدير
كونها صفة للعلم هذا هو الذي جنح اليه كثير من المحققين وهو الحقيق بالقبول وذلك لان المترتب على النظر لا يكون الا الموجود في الذهن
وان هو الا العلم فانهم صرحوا بانه ليس في الذهن الا امر واحد غير ان له وجودين يسمى احدهما بالمعلوم والثاني بالعلم انما الموجود فيه الشئ
واحد كلها بالعوارض الذهنية هو المسمى بالعلم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشئ من حيث هو هو ويسميه المعلوم بالذات
وبالجملة ليس في الذهن حقيقة الا العلم فكيف يتميز المعلوم بالنظر بالذات هذا اقول الاسباب انما المترتب هو العلم ولذلك ترى انهم يقسمون
العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونها الى البديهي والنظري **قوله** على تقدير وجودهما بان يفسر النظري بما يحصل من النظر والبديهي بما
يحصل باحدى الطرق الستة المتعارفة في بحث الصناعات من الاوليات والحسيات والوجدانيات والمتواترات والتجربيات والقضايا
التي قياساتها معها **قوله** وهي البداهة يمكن ان يعني البداهة عدم حصوله بالنظر [illegible] ان يحصل به والنظرية حصوله به **قوله** وفي الحصول
والقديم [illegible] وان التصور [illegible] كان [illegible] القديم [illegible] بالنظرية [illegible] بالبداهة
[illegible] بالنظرية فلان المترتب على النظر [illegible] الحصول بعد النظر والحصول [illegible] والحدوث ينافي القدم والاعدم
[illegible] بالبداهة فلانه [illegible] بالنظرية كما [illegible] الاتصاف بالنظرية والبداهة كليهما وذلك [illegible]
ومن [illegible] لا يكون [illegible] قال [illegible] السيد المحقق في حواشي شرح المواقف
[illegible] عن اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص [illegible] ان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف
حصوله المطلق [illegible] فعلى هذا لا يكون [illegible] العدم والملكة بينهما كما لا يكون الايجاب والسلب [illegible] التضايف اذ من شرط التضاد وامكان
التوارد [illegible] ومن شرط العدم والملكة امكان [illegible] ومن المستحيل ان يكون الشئ الذي لا يتوقف [illegible]
حصوله على النظر هو ما يتوقف [illegible] حصوله [illegible] الاستدلال المذكور [illegible] اتصاف العلوم القديم والحصول
بالبداهة [illegible] السيد المحقق المذكور [illegible] على ان المذهب المذكور في نفسه
ايضا غير صحيح كما ذكره في التعليق [illegible] **قوله** الذي هو مجموع الانتقالين [illegible]
كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات [illegible] الى المجهول [illegible]



عليه مفاسد قد بسطت في المبسوطات ولولا غرابة المقام لاتيت بها **قوله** لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم قال في المنهية
الاتصاف بالنظرية لازم للاتصاف بالبداهة انتفت **قوله** ويتجه عليها آه توضيحها انا لا نسلم انحصر الا التوارد من الجانبين في التضاد ومن
جانب واحد في العدم والملكة على المحل لتحاصل لانهم قد صرحوا ان الصالح المعتبر في العدم والملكة اعم من ان يكون بحسب النوع كالعمى
للاكمه فان الاكمه قابل للبصر بحسب نوعه وهو الانسان ان لم يكن قابلا بحسب شخصه او بحسب الجنس القريب كالعمى للعقرب فان جنسه قابل
للبصر وهو الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل لها او بحسب الشخص فلم لا يجوز ان يكون مطلق العلم
جنسا للحضوري والحصولي وهو صالح للحصول بالنظر البتة ولشهد له اتصاف الحصولي الحادث فلو لم يكن المطلق صالحا للنظرية لم يتصف
الحادث بها ايضا فحينئذ يصدق على الحصولي القديم والحضوري انهما صالحان للحصول بالنظر فيصدق عليهما تعريف البديهي اي ما لم يحصل بالنظر
وشانه ان يحصل به فلا يصح قولهم لا يمكن اتصافهما بها باعتبار جنسهما الذي هو العلم مطلقا فتدبر آه اجيب عنه بجوابين الاول ما قرره بحر العلوم
نور الله مرقده ان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في التقابل صلوح النوع او الجنس في ضمن ذلك الشخص الموصوف بالعدم لا ان
يمكن الاتصاف به في ضمن شيء آخر الا ترى انه لا يتصف الحجر بالسكون الارادي مع امكان اتصاف الجسم الذي هو جنسه به في ضمن
الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف بالسكون الارادي وان امكن اتصاف الجوهر الذي هو جنسها في ضمن الجسم فالذي لا بد منه في تقابل
العدم والملكة استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم للملكة بخصوصه سواء كان هذا الاستعداد له بالذات او لنوعه او لجنسه في ضمنه و
ههنا القديم لا اتصاف له بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد نوعه ولا من جهة استعداد جنسه وكذا في الحضوري لان التوقف على النظر
من العوارض الاولية للحادث فلا تتصف به العلم الا بعد الاتصاف بالحدوث الثاني انا لا نسلم ان العلم المطلق جنس لاقسامه بل هو
عرض عام كيف لا وهو مقول على الحضوري وهو حقائق مختلفة وعلى الحصولي وهو حقيقة اخرى والمحمول على الحقائق المختلفة لا يكون الا عرضا
عاما وكلاهما مخدوش اما الاول فلانه مبني على ان المعتبر في هذا التقابل صلوح محل العدمي للملكة سواء كان بنفسه او بجنسه او بنوعه وليس
كذلك بل المعتبر صلوح محله بشخصه او صلوح جنسه او نوعه الا ترى انهم مثلوا بالعمى للاكمه وقالوا انه قابل للبصر بحسب النوع وهو الانسان ان لم
يكن قابلا بشخصه وبالعمى للعقرب قالوا انه قابل للبصر بحسب جنسه وهو الحيوان لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وظاهر ان الاكمه والعقرب
لا استعداد فيهما للبصر وانما يتصف الانسان والحيوان به في ضمن اشخاص اخر لا في ضمن هذا الشخص فكذلك نقول الحضوري والحصولي
القديم وان لم يكن فيهما استعداد الحصول بالنظر بحسب الذات لكن لجنسهما استعداد له ويكفي هذا القدر واما الفرق بان الحصول بالنظر
من العوارض الاولية للحادث فلا استعداد له في القديم والحضوري اصلا بخلاف الاكمه والعقرب فان فيهما استعداد الابصار فيدفع لان
كون الحصول بالنظر من العوارض الاولية للحادث اول الكلام لا يتم الخصم ومن يقول باعتبار صلوح الشخص والنوع او الجنس
لا يتمسك عن القول باتصاف الحجر والمفارقات بالسكون وقد نقل شارح حكمة العين الصلوح بحسب الجنس البعيد بقوله كالعمى للجدار
فان الجدار قابل للبصر لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم انتهى ومن المعلوم انه لا استعداد
في ضمن الجدار للبصر اصلا فعلم قطعا انهم لا يعتبرون صلوح النوع والجنس في ضمن ذلك الشخص خاصة وتصريحاتهم في ذلك اكثر من ان تحصى اما
الثاني فلانه لما ذكره المحشي بقوله لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع وحاصله ان المعترض مانع فالايراد عليه بمنع كونه جنسا منع على منع فلا يسمع
لانه يغني عن عناية المحشي عن لفظ لم لا يجوز الداخل على السند لا على المنع بل لان الكلام مبني على المسلمات وتم

فقد صرحوا بان العلم جنس لاقسامه وادعى جمهور بعضهم البداهة فلا يصلح هذا الجواب عن جانبهم واجاب بعضهم عن اصل الاشكال بان
الكلام في العدم والملكة المشهورين وفيه شرط كون المحل الذي من شانه ان يتصف بالعدم صالحا للاتصاف بالوجودي لا في العدم والملكة الحقيقيين
الذي يشترط فيه اتصاف المحل مطلقا وهذا قاطع الاشكال لو وجد ما يدل على الفرق بين العدم والملكة الحقيقي وبين العدم والملكة المشهوري
في هذا الحكم في كلامهم وايضا ليس فليس مشهورا انه لا يلزم القول بعدم اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة والنظرية كليهما وجه وجيه
فالتحقيق الذي يخطر بالبال هو القول باتصافهما بالبداهة وان لم يتصفا بالنظرية فاحفظه فانه وان كان مخالفا للجمهور لكن لا تقليد في الباطل
فتدبر قوله لكن عدمية النظرية آه يعني انه يمكن ان تفسر النظرية بعدم امكان حصوله بدون النظر عما من شانه ان يحصل بدونه فيكون
عدميا والبداهة بامكان حصوله بدون النظر فيكون وجودية واللازم حينئذ ليس الا اتصاف محل النظري بالبداهة لا اتصاف محل البديهي
بالنظرية فيصح اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة حينئذ قوله وفيه ما فيه اشارة الى ما فيه من الوهن لان الكلام على مذهب الجمهور
وهم لا يفسرون هذين التفسيرين ولهذا لما فسر الصدر الشيرازي النظري بالا ضروري تعقبه المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع الجديدة
بان النظري والضروري معنى مصطلحا بحسب الاصطلاح وهو ما يتوقف على النظر وما لا يتوقف عليه فليس لاحد ان تغيرهما الى ما شئت
انتهى على ان نفي النفي اثبات فيؤول الامر الى ما ذكرنا سابقا قوله والانفعال يطلق على انتقاش النفس آه ظن قوم ان العلم هو قبول
النفس للصورة والباعث عليه اما اوانه لا بد عند حصول الصورة من تاثر النفس بصورة المعلوم فليكن هو سببا للانكشاف وهذا
القول في غاية السخافة كما لا يخفى على من له ادنى ذوق انه فقطن قوله كما هو مذهب من يقول آه اعلم ان بعضهم العلم من مقولة الانفعال
مسامحة والانفعال ليس من مقولة الانفعال حقيقة لاعتبار التاثر التجددي في المقولة المذكورة هنا قوله مبنى الخلاف آه اشارة الى
ان هذا النزاع ليس لفظيا بل هو نزاع راجع الى المعنى لانهم اتفقوا باجمعهم على ان مورد القسمة ههنا ليس الا هو العلم حقيقة لكنهم
اختلفوا في تعيين مصداقه هل هو الصورة او الحصول او غير ذلك وهذا كاختلافهم في المكان انه سطح او بعد بعد اتفاقهم على الامارات
الاربعة للمكان المشترك للجسم اليه بالنقلة في وصحة انتقال الجسم منه اليه واستحالة حصول جسمين في موضع واحد واختلافه بالجهات فليس
النزاع هناك ايضا لفظيا اشار اليه العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة قوله وقال بعض الافاضل الى الثاني المراد به السيد باقر الداماد
حيث قال في بعض تصنيفاته ما حاصله ان مورد القسمة هو العلم الحصولي بمعنى حصول الصورة لان الحصول مبدأ والحاصلية مشتق منه
والمبدأ اولى واقدم وايضا الغرض المقصود من تحصيل العلوم حصولها ولا يخفى على من له ادنى لياقة انه كلام خال عن التحصيل لا مرية
في ان المعاني المصدرية انتزاعية لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن قبل الموصوف به فكيف يكون الحصول متقدم الوجود على الحاصلية
نعم للحصول تقدم ذاتي على الحاصلية باعتبار ان الاول مبدأ والثاني مشتق لكنه من الاحكام الانتزاعية لا يبتني عليه الدقائق وكون
الغرض من تحصيل العلوم حصولها ممنوع انما الغرض منه الانكشاف وهو الصورة الحاصلة قوله والعلامة جمع بينهما عبارته في
درة التاج هكذا العلم كه عبارت است از حصول شيء در ذهن يا از حاضر در ذهن علم را بر ادراك بر بدرك هر دو اطلاق كنند بدو گونه است يا مجرد
باشد از تصديق وتكذيب آن را تصور ساذج خوانند ويا مقارن يكي از ينها باشد آن را تصور مع التصديق خوانند قوله كما جمع العلامة
القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها ذا بهتان عظيم تبع فيه السيد المحقق حيث فهم تبعا للصدر الشيرازي ان
كلام القوشجي يدل على الجمع بين المذهبين واشتهر هذا الامر عند العوام الذين هم كالانعام حتى صار القوشجي ضرب المثل في الجمع بين النقيضين

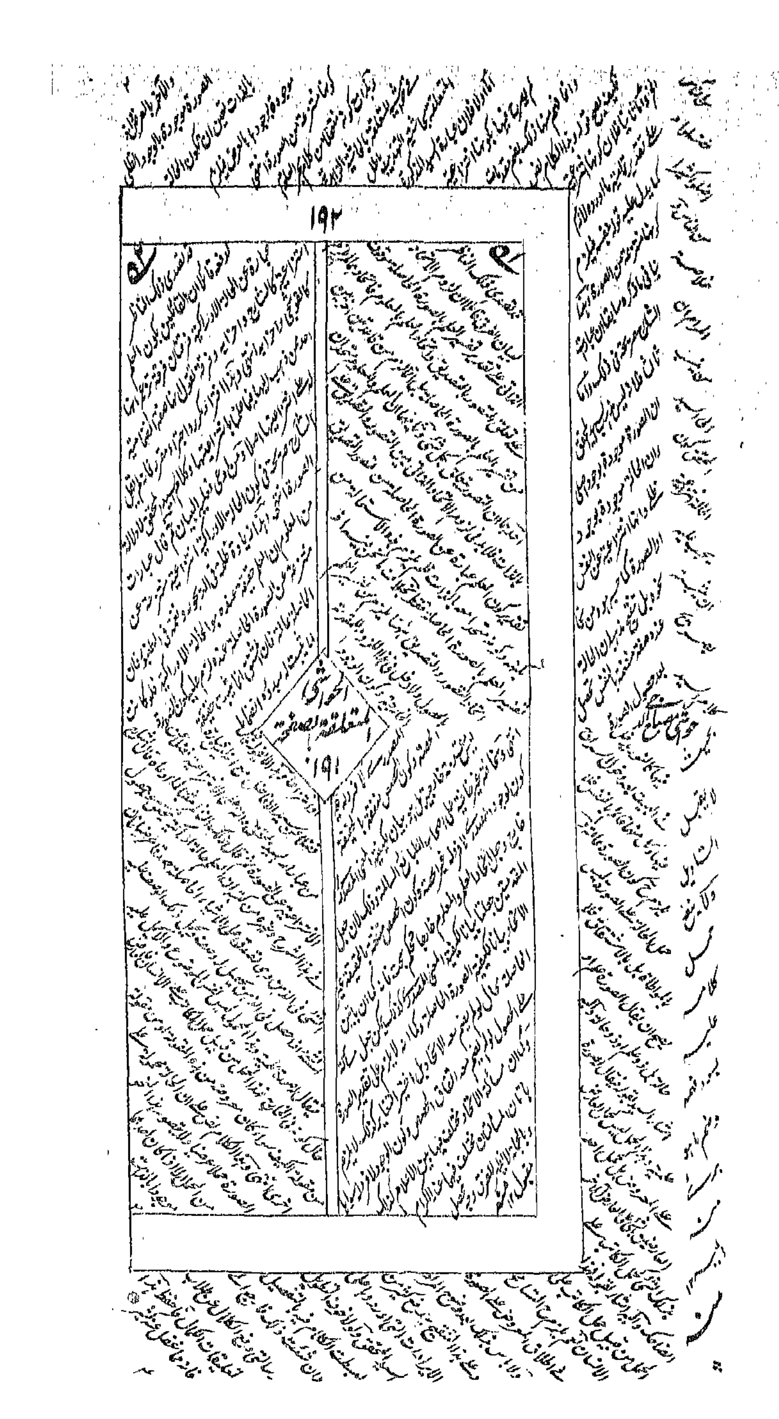
هو بديهي من ذلك كما حققه في التعليق العجيب وهذا المقام وان كان غريبا لكن لابد من نبذ من التفصيل فاعلم ان العلامة القوشجي
حقق في شرح التجريد ان الموجود في الذهن امران احدهما المفهوم الكلي المعلوم الحاصل في الذهن والآخر كيفية نفسانية وهو جزئي
وعلم بهذا المفهوم وعليه وانما لا اشكال المشهور في كون العلم من مقولة الكيف حيث قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على
القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك
امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في
الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن المشخص الموجود في الخارج فهو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة
القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك
على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل
في الذهن يتقوم في الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس مشخصة ومتشخصا بتشخصات ذهنية
وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهت عبارته فظن السيد
الشيرازي انه جمع بين المذهبين حيث قال في حاشية القديمة يمكن ان يقول هذا بالتحقيقة جمع بين حصول انفس الماهية واشباحها معا في الاذهان
ودون اثبات ذلك خرط القتاد بل الظاهر من كلام القدماء ان ماهية الاشياء في الاذهان لما لم يترتب عليها الآثار فتكون مغايرة لماهية
عند الآثار فاطلقوا عليها الشبح والمثال لان هناك شبحين انتهى وتبعه من تلامذته العلامة الاكمل والتحقيق انه فاسد لان الشبح عند
القائلين به هو الموجود الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشارك له في الصفات وعند الموجود الذهني هو المعلوم والعلم هو الكيفية
النفسانية وليست مشاركة له في الصفات وما هو ليس كذلك لا يكون شبحا له فالقول بانه جمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء
باشباحها لا صحة له واورد المحقق الدواني في حواشيه القديمة على القوشجي بان هذا القائم في الذهن الذي عبر عنه بالكيفية النفسانية ان كان
مغايرا للمعلوم كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه عاد الاشكال بان ما هو متحد مع الجوهر في الماهية
لا يكون كيفا بالحقيقة انتهى ورده الصدر المعاصر له في حواشيه الجديدة بانا لا نسلم ان القائم في الذهن ان كان مغايرا للمعلوم بالماهية
فهو بعينه قول بالشبح والمثال فان حصول ماهية الشيء في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى ماهية اخرى حتى كان الشيء
واحدا فاذا وجد في الخارج كان ماهية معينة واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى بخلاف الشبح فانه ليس في تلك الشيء بل مثاله حتى اذا فرض
وجود ذلك الشيء في الذهن لم يكن عين الشبح ولو فرض وجود الشبح في الخارج لم يكن عين الشيء فافترقا ويعلم من هذا ان الامر الحاصل
في الذهن المغاير بالماهية للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه في الخارج ماهية وفي الذهن ماهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر مغاير
للمعلوم كما توهمه انتهى وحاصله انا نختار الشق الاول من الشقين اللذين اوردهما الدواني يعني ان هذا الامر القائم مغاير للمعلوم ونقول
انه ليس قولا بالشبح والمثال كما توهمه الدواني فان الشبح والمثال يكون مغايرا للمعلوم بالماهية بحيث لو وجدا في ظرف واحد لم يكن احدهما
عين الآخر وههنا ليس كذلك فان نفس الشيء اذا كان في الخارج يكون موجودا فيه بجوهر او اذا وجد في الذهن ينقلب الى ماهية

اعنی یکون من الکیف فیندفع به الاشکال المشهور انه یلزم کون شئی واحد جوہرا وکیفا وہذا مبنی علی ما اختاره فی حواشیہ القدیمة وحققه فی حواشیه الجدیدة علی شرح المطالع بالا مزید علیه من ان ذوات الاشیاء تابعة لوجودہا وان الماہیة تنقلب اذا وجدت فی الذہن فالانسان مثلا جوہر باعتبار وجوده فی الخارج وعرض اذا وجد فی الذہن لانقلابه الیه بانقلاب ظرف الوجود وہذا لیس قولا بالشبح البتة وانت تعلم ان ہذا الکلام منه مع قطع النظر عما یرد علی ما اختاره من القول بالانقلاب کما بسطه الدوانی فی حواشی شرح المطالع مخدوش اما اولا فبانه مخالف لما قاله فی حواشیه القدیمة کما نقلناه انه جمع بین المذہبین فہناک آمن یکونه جامعا بین المذہبین وہہنا انکر والتزم علی الشبح وہل ہذا الا تدافع ظاہر واما ثانیا فلان ہذا الکلام منه اما ان یکون من جانب شارح التجرید او من نفسه علی الثانی لا خطاب معه فان الدوانی یعترض علی الشارح لا علی من یدفعه بما اختاره وعلی الاول فہو جہل مرکب لان شارح التجرید بل کل متامل لا یتفوه بمذہب الانقلاب الذی ہو مختار ہذا الصدر ولیس ہذا مذہب الشارح فیلزم توجیه الکلام بما لا یرضی قائله واما ثالثا فبانه لا یعلم الا المشترک الذی یقال نه تارة یکون جوہرا وتارة یکون عرضا والفطرة السلیمة تابی عن ہذا القول اشد الاباء وبالجملة لا ینفع ایراد الدوانی علی القوشجی بہذا الکلام اصلا بل ہو مدفوع بما ذکرنا من التحقیق وتقریره انا نختار الشق الاول وہو ان القائم بالذہن مغایر للمعلوم وقوله ہذا بعینه قول بالشبح غیر مسلم فان القائلین بالمثال یقولون بمشاکلته للمعلوم والقوشجی لا یقول بها فاین ہذا من ذلک فتظہر انه لا یرد علی القوشجی ما اورده ہذا ان المحققان اصلا وتلخیص تحقیقه ان فی الذہن تحصیل امران الاول الماہیة نفسها وہو کلی وجوہر مثلا والثانی الکیفیة النفسانیة المغایرة لها الغیر المشاکلة لہا وہی علم وکیف فیندفع به الاشکال المذکور قطعا ولیس ہذا مبنیا علی القول بالشبح ولا علی انقلاب الماہیة بانقلاب الوجود نعم یطالب القوشجی بایراد الدلیل علی اثبات ہذا الامر المغایر للمعلوم الغیر المشاکل له فی الصفات الذی ہو علم وعرض من مقولة الکیف او غیرہا ولم یکن عنده طریق سوی الاحالة الی البداہة وہذا کما ان السید المحقق بالغ فی جمیع تصانیفه فی اثبات الحالة الادراکیة سوی الصورة العلمیة وافتخر به ومع ذلک فلیس عنده دلیل علی ثبات یسکت الناظر سوی الحوالة الی الوجدان فتدبر **قوله** وفیه ما فیه اشارة الی ان العلم لیس بمشترک لفظی بین حصول الصورة والصورة الحاصلة بل للعلم عنده ایضا معنی واحد وہو ما به الانکشاف وکل منہما مصداق له فہو مشترک معنوی **قوله** المراد بالاول آه دفع لما اورد علی السید المحقق بان المذکور فی الحاشیة اولا ہو الصورة الحاصلة وثانیا حصول الصورة فکیف یصح قوله فی المنہیة الاول علم بالمعنی المصدری والثانی علم بمعنی ما به الانکشاف بان الاول ذکرا وان کان ہو الصورة لکن الاول رتبة ہو الحصول فان الحصول مشتق منه والحاصلة مشتق وظاہر ان المبدأ مقدم من المشتق فالمراد بالاول فی المنہیة والثانی الاول والثانی رتبة فیصح الکلام بلا مریة وتعقبه الفاضل اللاہوری بانه علی ہذا یکون معنی قوله الجمہور علی ان مورد القسمة ہو الاول ان الجمہور علی ان المقسم ہو حصول الصورة ومعنی قوله ومن الافاضل من ذہب الی الثانی انه ذہب الی ان المقسم ہو الصورة الحاصلة ویکون قوله اقول آه ردا لکون المقسم ہو الصورة الحاصلة ولا یخفی علی من له ادنی فہم انه لم یقل المحشی ان الاول انما وقع فی ہذه الحاشیة فالمراد به الاول بالرتبة وان الثانی انما وقع یکون المراد به الثانی رتبة بل غرضه ان الاول والثانی الواقعین فی المنہیة یراد بہما الاول والثانی بالرتبة فلا یلزم منه ان یکون ہو مرادا بالاول والثانی الواقعین فی الحاشیة بعد ذلک حتی یلزم ما الزمه نعم یرد علیه ما اشرنا الیه سابقا من ان کون الحصول مبدأ والحاصلة مشتقا منه المستلزم لتقدمه علیه من الاحکام اللفظیة وفی الحقیقة الحصول متاخر وجودا عن الحاصلة لانه معنی الانتزاعی الانتزاعیا

مشاخرة الوجود عين موصوفاتها فاسادة الاول والثاني في رتبة لا تنفع وهاهنا تفصيل بالنقل عن المحشي تحت قوله الآتي فانهم فيه اشارة
الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدما تحققا ورتبة لان المعاني المصدرية والانتزاعيات لا تتحقق الا بعد تحقق
منشأ الانتزاع انتهى والحق ان تقديم الاول على الثاني من اقلام الناسخين والسيد المحقق بريء عن ذلك وللمحشين هاهنا كلمات اخر
لا يسع الوقت بذكرها وقد ذكرت بعضا منها في تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى **قوله** ظن توهم آه تقييد الظن عبارة عن
اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل المحشي وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا
المذهب عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد يطلق على ما يقابل اليقين ايضا كما صرح به المصنف في المحاكمات وهو المراد هاهنا **قوله**
والضرورة تشهد آه قد ينبه عليه بان الحصول بمعنى مصدري مرادف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت
مقولة كما صرح به رئيس الصناعة في الشفاء والانتقاش مصدر انتزاعي لا يمكن ان يكون منشأ للانكشاف فتعين ان يكون هو الصورة **قوله**
ومن مقولة الكيف هذا هو المشهور بين الجمهور وأورد عليه بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن مشخصاتها فصور
الجواهر جواهر وصور الاعراض اعراض فالقول بان العلم من مقولة الكيف جزما غير صحيح مدفوع بما ذكره رئيس الصناعة في الهيات الشفاء
من ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع سواء كان في موضوع عند وجوده في الذهن او لا فالعلم كيف باعتبار وجوده الذهني جوهر
بمعنى انها اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع فلا تنافي بين كونه عرضا وبين كونه جوهرا ومن هاهنا ظهر ان الشيء كما يوجد في الخارج
موجود في الذهن ايضا في ضمن الصور الا انه منقلب في امر آخر كما اختاره السيد الشريف وان شئت تفصيل هذا البحث فارجع الى
حواشي المتعلقة بالحاشية الجلالية المتعلقة بالتهذيب **قوله** بل يمكن ان يستدل عليه آه هذا الدليل ذكره المصنف في منهيات شرح
المطالع واورد عليه بان معنى المطابقة في العلم ليس هو المطابقة في الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنى مطابقة العلم للمعلوم انه الذي لو كشف
على النفس لا خفاء في ان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوجد في الانفعال والاضافة ايضا لو كان العلم احدهما واجاب عنه السيد الشريف
في حواشيه بانه ليس معنى المطابقة ما فهمه بل معناه الموافقة المرتبة كما يستفاد من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث قال من
اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد لها من خارج
فلم لا يجوز ان يكون الادراك حالة تشبيهية بين المدرك وبينه وجوابه ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها
ما هي غير مطابقة هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة بعدها الامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما
ولا جهلا ورده المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع ايضا بان ما ذكره غير حاسم لمادة الشبهة لان للمورد ان يعود ويقول ما معنى موافقته
للواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة بسببها ينكشف الواقع على النفس فذلك يتصور في الاضافة ايضا وان كان معناه الاتحاد
النوعي بين الصور المحسوسة فلا نسلم انه يتصف بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه كونه بعينه هو الامر الموجود في الخارج كما
يقتضيه سياق ما نقله من شرح الاشارات فبعد تسليم امتناع وجودها يلزم ان لا يكون العلم بالاضافات علما ولا جهلا على ان
المطابقة بهذا المعنى انما تصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها لا على القول بالشبح والمثال وكون الكيفية حقيقة اخرى
على هذا المذهب لا على الاول وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالوجه ان تفسر المطابقة بالمحاكاة وهي شاملة للذهنيين
وجارية في الاضافة ايضا ثم تتعدى لدقة ذلك المسند في الحديدة بانا اذا رأيناها كونها لو وجدت لوجدت في الخارج الكان عينها

مطابق له وبالعكس والحاصل ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما والا كان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كيف
لا تنازع وجوده الخارجي انتهى اقول لا يخفى على المتنبه فساده لا ينفع فان للمورد ان يعود ويقول المطابقة بهذا المعنى لا نسلم انها معتبرة
في العلم حتى يلزم كون الاضافة جهلا واي دليل على اعتبار هذا المعنى فتظهر ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يخلو عن شيء التنبيه وتفصيل
آخر ذكرته في تعليق الحائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل فارجع اليه **قوله** وهذا كما ان آه قال في الحاشية اي اطلاق
العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى ما به الانكشاف وعلى حصول الصورة بالمصدري كما ان مطلق العلم آه **قوله** فلا يتوهم ما يتوهم
قال في الحاشية وقع لما توهمه المحشي بعض تظليم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم الناسخ انتهى **قال** اقول على هذا التقدير آه مقصوده
ابطال راي بعض الافاضل من ان المقسم للتصور والتصديق هو المعنى المصدري وهو من راي العلامة الشيرازي فانه ذهب الى ان المقسم كل
من الحصول الحاصل بهما وتقريره انه لما كان المقسم الحصول المصدري يلزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي والا لازم
باطل فالملزوم مثله اما وجه اللزوم فما بينه بقوله لان حصول الصورة آه وتقريره ان الحصول والوجود والكون والثبوت الفاظ
مترادفة وما الحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني فيكون التصور والتصديق على هذا التقدير فردين للوجود الذهني وقد تقرر في
مبحث الامور العامة ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وان افراده افراد حصصية لا غير وان الكلي بالقياس الى حصصه نوع فيكون
الحصول الذهني نوعا لفرديه التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا وذلك ما اردناه واما بطلان اللازم فلانهم قد صرحوا بان
التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك كما سيأتي في شرح قول المصنف ومرجعهما الخ وبه صرح ذلك الفاضل ايضا حيث قال
في مبحث الجعل من الافق المبين قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب
المتعلق فقط انتهى ومحصله من هذا البيان ان التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا قسمين للعلم بالمعنى المصدري بل هما قسمان للعلم بمعنى
الصورة الحاصلة هذا وانت تعلم انه لا وجه لتخصيص السيد المحقق هذا القول بلزوم الاتحاد منه فانه يلزم على تقدير كون المقسم هو الصورة
ايضا على القائلين بحصول الاشياء بانفسها بان يقال لو كان التصور والتصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم مع المعلوم مع انكم قلتم هما متخالفان
نوعا بوجه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة دقيقة ولها اجوبة كلها واهية كما فصلناها في التعليقات
والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول لما كانت مشهورة تركها وذكر
الشبهة من عند نفسه على القول الثاني وقال بعض الناظرين لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم
عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة اذ لو فسر العلم بالصورة
ولم يرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول فلازم
من القول بكون العلم عبارة عنه ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم فيه متحدين انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مساس
ان اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول ايضا لا يلزم منه فقط بل بانضمام مقدمات ككون افراد المصادر حصصية و
كون الكلي نوعا وغيرهما فلو فسر العلم به وارتكب عدم حصصية افراد الوجود المصدري او عدم كون المصادر انواعا لها لا يلزم ذلك
وبالجملة كما ان الاتحاد على تقدير تفسير العلم بالصورة لا يلزم بمجرده بل بانضمام مقدمة خارجية كذلك لا يلزم على تقدير تفسير العلم
بالحصول ايضا بمجرده بل بمقدمات خارجية وكما ان المقدمة الخارجية هناك مسلمة للجمهور كذلك المقدمات الخارجية ههنا

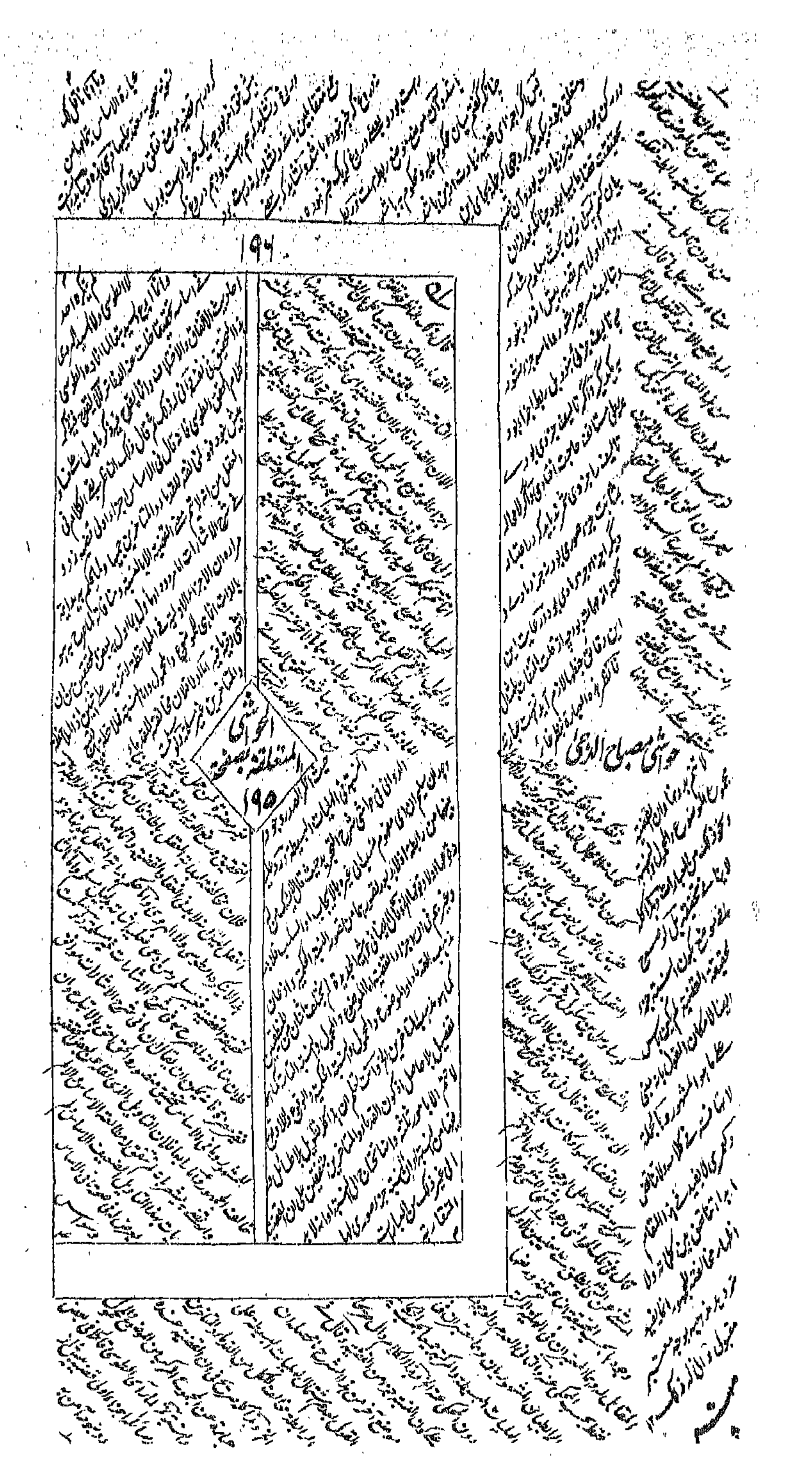
فما وجه الفرق والتخصيص فالصواب في وجهه ما ذكرناه ثم قال ذلك الناظر نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير
القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجودها كما يتعلق به كلامه في ما بعد لان الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في
العقل ولا فرد له سوى الحصة اقول هذه فرية بلا مرية فان مخترعي الحالة الادراكية لا يقولون بانتزاعيتها وعبارات السيد المحقق في
جميع تصانيفه دالة على انها وصف انضمامي يحصل بعد حصول الصورة فافهم **قوله** فيكون فردا آه جعل المحشي قول السيد المحقق لان حصول
الصورة ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية محمولا على دليلين مستقلين حيث قال في المنهية المعلقة على
قوله وايضا افراد الوجود آه هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فظهر ان عبارة المحشي
مشتمل على دليلين الاول قوله ان حصول الصورة آه والثاني قوله وافراده افراد حصصية انتهت فاحتاج الى التكلف المؤدي
الى التعسف تقرير الدليل الاول ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني فهو فرد لمطلق الوجود كالوجود الخارجي والوجود حقيقة واحدة ونوع
حقيقي وافراد النوع الحقيقي كالوجود ههنا سواء كانت اولية كالوجود الذهني او ثانوية كالتصور والتصديق حصصية كانت كافراد
الوجود ونحوه او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يكن النوع تمام ماهية افراده فاذن التصور والتصديق كلاهما متحدان
نوعا وهو خلاف ما تقرر في موضعه انهما متباينان نوعا هذا ولا يخفى على الفطن الذكي ما في هذا الدليل فانا لا نسلم كون الوجود حقيقة واحدة
حتى تكون افراده متحدة نوعا ولو ضم معه كون افراده حصصية لم يبق دليلا مستقلا بل صار المجموع دليلا واحدا او التخصيص ان كون الوجود
حقيقة واحدة لا يثبت الا اذا ضم معه كون افراده حصصية بشرط المقدمات التي ذكرها في الدليل الثاني فتصيير الكل دليلا واحدا ولعله
لا يخفى وتحرير الدليل الثاني ان افراد الوجود حصصية كما صرحوا به والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقيقة فيما بينها ومع طبيعتها الا
انهم صرحوا ان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه فيكون التصور والتصديق متحدي الحقيقة هذا خلف وانت تعلم انه ايضا لا يتم ما لم
ينضم به كون الحصول هو الوجود وايضا انضمامه يصير الكل دليلا واحدا **قوله** قال الاستاذ دام ظله اي في تعليقاته على شرح السلم
لاستاذه مولانا حمد الله السنديلي **قوله** قد اضطربت الاقوال في شانها آه اعلم اولا ان الكلي قد يؤخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض
ويقال له المطلق والكلي الطبيعي وقد يؤخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا اي مجموع الامور الثلثة ويقال له الفرد وقد
يؤخذ مع التقييد دون القيد ويقال لها الحصة ولا وجود لها في الخارج لجزئية التقييد الذي هو امر انتزاعي فيها واما الاول ففي وجوده
اختلاف كثير بين الحكماء وليس هذا موضع تحقيقه وقد يؤخذ معها بحيث يكون كل من التقييد والقيد خارجا عن العنوان والملحوظ داخلا
في العنوان والملاحظ ويقال له الشخص عند المتاخرين فليس بينه وبين الكليات عندهم تغاير الا [illegible] ومن ثم [illegible] يقولون
بجريان احكام المخصوص على الكلي من حيث هو هو وعند المتقدمين واكثر المتاخرين الشخص عبارة عن الكلي مع القيد اي التشخص
والتقييد خارج عنه والا لزم عدم وجوده في الخارج فظهر بهذا ان الشخص والحصة والفرد بهذه المعاني المذكورة متقابلة لا يصدق احدها
على الآخر وقد يطلق الفرد على الشخص وهو المراد في قولهم الكلي ان كان تمام ماهية افراده فهو نوع وان كان جزءها فان كان تمام
المشترك بين الماهية وشيء آخر فهو الجنس والا فهو فصل وان كان خارجا عن تمام ماهية افراده فخاصة ان اختص
بحقيقة واحدة وعرض عام ان لم يختص بها وكذا قد يطلق الحصة ايضا على الشخص تسامحا انهم قالوا كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه نوع
حقيقي اي الحصص التي في ضمنه وبين تفسيرهم الحصة بالطبيعة المأخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك



لان كون الطبيعة نوعا بالنسبة الى حصصها يدل على ان بين الحصص والطبائع تغايرا اعتباريا كما بين الاشخاص والطبائع عند بعض
المتأخرين لان معنى النوع ماهية مقولة على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وبعبارة اخرى النوع ما يكون تمام ماهية افراده فلا بد
ان تكون الاشخاص المندرجة تحته متفقة في الحقيقة والا لم يصدق النوع نوعا بل جنسا هذا خلف والتفسير المذكور نص في التغاير الحقيقي بين
الطبيعة والحصة وكذا بين الحصص لانها عبارة عن مجموع المقيد والتقييد ولا ريب في ان مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي
مغاير لنفس الطبيعة وثالثا انه يرتفع هذا الاضطراب بوجوه منها ان الحصة قد تطلق على الشخص ايضا كما عرفت فالمراد بالحصة في قولهم
هذا هو هذا المعنى فيكون المعنى كل كلي فهو بالنسبة الى اشخاصه نوع وهذا صحيح لا غبار عليه وهذا التوجيه احسن لولا مخالفته لبعض كلماتهم فانهم
صرحوا بانه لا فرد للوجود وغيره من المعاني المصدرية غير الحصص الاعتبارية وحققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وان الوجود
نوع بالنسبة الى افراده الحصصية فهو صريح في ان المراد بالحصة في هذا الحكم غير ما يراد من الشخص ومنها ما قيل لا نعني باتحاد الحصص نوعا الا
ان الطبيعة الواحدة متحققة فيها بعد حذف المخصصات والتقييدات وهو ظاهر كما في نوعية الماهية بالنسبة الى الافراد الشخصية على راي
المتقدمين القائلين بجزئية التشخص للشخص وانت تعلم ما فيه من السخافة فانهم فسروا النوع بما يكون تمام ماهية افراده فارادة هذا المعنى
من النوعية لا يطابق مرامهم وذكروا هذه القاعدة في بحث النوع الحقيقي فهو شاهد عدل على انهم لم يريدوا بالنوع في هذه الكلية الا المعنى
الذي ذكر في ايساغوجي والظاهر ان الحكم بكونه نوعا بالنسبة الى الاشخاص انما هو على تفسير الشخص بما ذكره المتأخرون واما على طريقة المتقدمين
فكلا ومنها ما اختاره استاذ المحشي وهو تحقيقه **قوله** وهذا انما يستقيم الخ فانه لو كانت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد كانت الطبيعة جزءا
لها لا تمام ماهيتها فلا يصح اطلاق النوعية عليها **قوله** يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي وذلك لان الحصة على هذا التقدير صارت
عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد لخروج القيد ودخول التقييد في المعنون فتغاير الطبيعة لان الجزء يغاير الكل فان قيل لو كان الجزء
مغايرا للكل لما صح حمله عليه لان الحمل عبارة عن اتحاد المتغايرين بنحو من الوجود مع انه يحمل الجزء كالجنس على الكل كالنوع قلنا قد
صرح الشيخ الرئيس وغيره بان هذا في الاجزاء الذهنية واما الاجزاء الخارجية فلا يحمل بعضها على بعض ولا على الكل الا ترى الى انه
لا يحمل الدار على الابنات ولا اللبنات على الدار ولهذا اذا اخذ الجنس والفصل بشرط لا شيء لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك ان كلا من القيد
والتقييد جزآن خارجيان للحصة على ذلك التقدير فلا يحملان عليه والنوعية تقتضي الحمل **قوله** لانه مصرح بجزئية التقييد فلا يحمل الطبيعة
على الحصة فلا يكون نوعا وما قال بعض الناظرين ان غاية ما يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد توخذ مبهمة بالقياس الى
الحصص فتكون محمولة عليها وقد توخذ بشرط لا شيء فلا تحمل كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء انتهى ففيه ان
الطبيعة مجردة لا يمكن حملها على مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي وان اخذت مبهمة لان الابهام لا يؤثر في رفع التغاير الحقيقي
فتدبر **قوله** كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم الخ قال استاذ استاذ المحشي في شرح السلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان المأخوذ
فرد الطبيعة واذا اخذت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة منها فكانت الحصة
هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى فاعترض عليه تلميذه يعني استاذ المحشي بان تفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير بقوله
فكانت الحصة هي الطبيعة لا يظهر وجهه وهذا بناء على ما سيأتي منه وتبعه المحشي انه كان من الظاهر ان اعتبار دخول التقييد
وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون فان دخولها في المفهوم التعبيري مما لا شك فيه فكان معنى

قوله واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا من المعنون والتقييد من حيث هو تقييد داخلا فى المعنون كانت حصة فلم يستقم التفريع بالتغاير الاعتباري على هذا التفسير قطعا لكن سياق كلام شرح السلم يقتضي ان استاذنا استاذ المحشي تبع صاحب الافق المبين وحمل هذه العبارة على خروج التقييد من المعنون ودخول القيد فى العنوان واختار التغاير الاعتباري بين الطبيعة والحصة فاستقام تفريعه عليه وانه نعم توهم استاذ المحشي بعدم الانطباق نظرا الى تخلو عبارة شرح السلم عن ركاكة ظاهرة قوله على ان الخ اعلم اولا ان الجزء الذهني ههنا عبارة عما يكون محمولا على الكل وعلى الجزء الآخر وبالعكس والجزء الخارجي لا يحمل على الآخر ولا على الكل وظاهر ان حمل احدهما على الآخر يستلزم حمل الآخر عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون التقييد جزءا ذهنيا او خارجيا لا سبيل الى الاول لانه يستلزم حمل التقييد على الجزء الآخر وهو الطبيعة وبالعكس وحمل كليهما على الكل وليس كذلك فان التقييد نسبي اضافي والطبيعة التي هي جزء آخر قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من مقولة الاضافة وقد تكون من مقولة اخرى فكيف يحمل احدهما على الآخر لاستحالة حمل احدى المقولتين على الاخرى ولا سبيل الى الثاني فانه يستلزم عدم امكان حمل كل من التقييد والطبيعة على الآخر وعلى الكل وهذا مخالف للنوعية فان مقتضى نوعية الطبيعة للحصص حملها عليها والتلخيص ان التقييد لو كان جزءا فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزءا ذهنيا او جزءا خارجيا او يكون احدهما جزءا ذهنيا والآخر خارجيا وكل من الشقوق باطلة فكذا كون التقييد جزءا وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء انا نسلم كون التقييد جزءا ذهنيا لكن لا نسلم استلزامه لاتحاد التقييد مع الكلي وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هي جزئية الجنس مع الفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية بمعنى كون المفهوم الحاصل فى الذهن جزء المفهوم المركب من المفهومين او ثلثة فانا قد نتصور مفهوم زيد مع وصف الكتابة بحيث يجعل مجموع الموصوف والصفة مركبا واحدا واتحاد بعض الاجزاء مع بعض وحمله عليه منتف ههنا وجه الفساد ظاهر فان هذا الكلام مع كونه طويلا مبني على عدم فهم ما هو المراد ههنا من الجزء الذهني والجزء الخارجي قوله وايضا على تقدير عدم الدخول آه يعني لما كان التقييد داخلا فى العنوان فقط وخارجا عن المعنون فى الحصة يلزم ان لا يكون بينها وبين الشخص على راي المتاخرين فرق لان الشخص عندهم هو هذا مع انهم قائلون بالتقابل بين الحصة والفرد والشخص وآما القول بان بينهما فرقا آخر ايضا فان الشخص متشخص فى الواقع من دون ملاحظة العقل واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص فى الاعتبار ولا ريب فى انه اعتباري كما ذكره بعض الناظرين لا يجدي نفعا لان الظاهر من عبارات المتاخرين وجود الفرق بينهما بحسب الحقيقة ولم يظهر ح قوله على راي المتاخرين واما عند المتقدمين فيظهر الفرق على هذا التقدير ايضا لان القيد عندهم داخل فى التشخص وليس بداخل فى الحصة اتفاقا قوله ويقال الدخول آه يعني ان المراد من قولهم لا يكون التقييد داخلا والقيد خارجا دخول التقييد فى العنوان وخروج القيد من المعنون وهذا توجيه بارد القبيلة الطبع السليم فانه تكلف عظيم قوله كما ان النسبة داخلة فى مفهوم القضية دون حقيقتها اعلم ان ظاهر عبارات الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وغيرهما من المتقدمين يدل على ان للقضية ثلثة اجزاء المحمول والموضوع والنسبة والسيد المحقق ذهب فى حواشيه الآتية الى ان النسبة داخلة فى مفهوم القضية وعنوانها لا فى مصداقها وحقيقتها ومعنى هذا كما ان البصر داخل فى مفهوم العمى لا فى حقيقته وجعل متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا الكلام فى غاية التحقيق وقد سبقه الى ذلك المحقق الطوسي فى الاساس حيث

قال اجزاء القضية لا تزيد على اثنين لان موضع تعلق الصدق والكذب في القضية ليس الا واحدا وذلك الموضع هو موضع الربط والربط
لا يوجد الا بين المحكوم عليه وبه فثبت منه ان الاجزاء الاولية للقضية لا تزيد على اثنين وبانضمام التاليف اليهما لا توجد هناك الا اشياء
ثلثة لا اجزاء ثلثة كيف ولو كان ذلك الربط ايضا جزء لاحتاجت اجزاؤها الى روابط متسالفة انتهى بمصادره بعض ان نظر من المتعلم فيه نظر
قال فيه مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضيه العقل باطلا لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او بقول
صادق او كاذب فالقضية في اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب في ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة
رابطة او لم يؤخذ كذلك ليسا حكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ هما بلا اعتبار النسبة
التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة كما صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة مناط اتصاف القضية
ومدارها فكيف يقال انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين انهم قد صرحوا بان القضية الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة
واذا لم تطابق تكون كاذبة فلا بد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة
عبارة عن كيفية النسبة فيلزم من دخولها في الموجبة فلا بد من دخولها في سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما زعمه الشارح سفسطة لا ينبغي
ان يصغى اليها انتهى كلامه بعبارته اقول لا يخفى على من اوتي السمع وهو شهيد ما فيه فان السيد المحقق لا يقول ان حقيقة القضية الموضوع
والمحمول فقط حتى يرد عليه انه لا يعقل كونهما حكايتين ويخالف ما صرحوا به انه لا بد للقضية من النسبة بل قال بعروض النسبة لهما فلم يرد
عليه محذور اذا عرفت هذا فنقول في كلامه مواخذات اما اولا فلان قوله مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ آه فان الذي يفهم من كلام الشيخ
الرئيس في جميع تصانيفه انما هو انه لا بد للقضية من النسبة ولا تتم بدونها وهذا القدر لا ينافيه تحقيق المحشي فانه ايضا قائل
بانه لا بد لتمام القضية من النسبة لكنها ليست داخلة في مفهومها بل زعموا ان القضية بعد ما انها عبارة عن مجموع الموضوع
والمحمول والنسبة الحاكية ذكر تحقيقها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة وان لم تدخل في حقيقتها لكنه
لا بد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا فاي مخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيده كلام الشيخ في الشفاء
الرابطة انما يحتاج اليها لتدل على نسبة المحمول الى الموضوع انتهى ولو سلمنا المخالفة فنقول انها ليست بحجة لان السيد المحقق ليس بمقلد



الذين يعرفون الحق بالرجال بل هو ممن يعرفون الرجال بالحق واما ثانيا فهى قوله ولا ريب ان الموضوع والمحمول آه فانه لا يذكر كونهما ليسا بحكايتين فان القضية ليست عبارة عن الحكاية حتى يقال ان الموضوع والمحمول ليسا بحكايتين فلا يذكر ان القضية بل هى عبارة عن قول يقصد به الحكاية كما صرح به قبيله ولا ريب فى ان الموضوع والمحمول قول يقصد به الحكاية بعروض النسبة الحكمية لها واما ثالثا ففى قوله ولا يصح اتصافها بالصدق والكذب ما لم يعتبر آه فانه ان اراد انه لا بد فى اتصاف الموضوع والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار المجموع منهما ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لا بد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم ولا يضرنا واما رابعا ففى قوله اذ لا معنى لاتصاف المفرد الخ فانه لا مضايقة فى اتصاف المفردين من حيث عروض النسبة بينهما بالصدق والكذب نعم لو اعتبر مع قطع النظر عن النسبة بالكلية لكان له وجه لكنه خارج عما نحن فيه وتصريح المحقق الدوانى لا يضره واما خامسا ففى قوله والحاصل آه فانه ان اراد ان النسبة مناط القضية من حيث الجزئية فهو اول النزاع وان اراد اعم من ذلك لا يصح قوله فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وهل هذا الا كما يقال الوضوء مناط الصلاة ومدار ها فكيف يظن انه خارج عن حقيقتها وهذا عجيب جدا واما سادسا ففى استشهاده بقول بعض المحققين لان تصريحهم بان صدق القضية الموجبة مطابقة الحجة المادة وكذبها عدمها لا يقتضى دخول النسبة فى حقيقتها وقوله والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب آه ممنوع لان معنى الصدق على التحقيق مطابقة الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما للمادة وكذبه عدمها فقد ظهر من هذا البيان الواضح والتبيان اللائح ان هذا الكلام من اوله الى آخره مغالطة وان نسبته المسفسطة الى الشارح صدرت عن غفلة **قوله** وكذا ان الشخص داخل فى عنوان الشخص ودون المفهوم عند المتاخرين

فان التشخص عندهم كما نبهناك عليه عبارة عن الكلي من حيث عروض التشخصات له بان تكون الحيثية تقييدية في اللحاظ دون الملحوظ و
من ههنا اتضح لم يقولون ان الكلي والشخص متحدان ذاتا وهم قالوا ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج في ضمن الاشخاص لانهم متفقون على وجود الشخص
في الخارج وهو ليس عندهم الا الكلي المعروض للتشخص ثم اما استدلال رئيس الصناعة عليه بان هذا الحيوان موجود في الخارج والحيوان جزء لهذا
الحيوان وجزء الموجود موجود فنفس الحيوان الذي هو كلي موجود فلا يخلو عن مسامحة كما لا يخفى على ذي فطانة والتحقيق ان مطلق الشيء
موجود قطعا والشيء المطلق ليس موجودا قوله والفرق آه هذا دفع لما اورد من انه يلزم على هذا التقدير عدم الفرق بين الشخص
والحصة على رأيهم قال المحشي في المنهية يعني ان مضمون الشخص والحصة ليس الا نفس الطبيعة لكنهما مختلفان بحسب العنوان فان الطبيعة
الماخوذة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية والاضافية تسمى حصة قوله كما في موضوع المهملة
القضائية والطبعية الفرق بينهما ان موضوع المهملة هو الشيء من حيث هو هو بان يلاحظ لنفسه وتقطع النظر عن جميع الحيثيات حتى
حيثية اطلاقه وموضوع الطبعية هو الكلي من حيث هو مطلق بان يلاحظ المطلق مطلقا من غير ان يؤخذ الاطلاق فيهما في الملحوظ بل
في اللحاظ فقط وثمرته تظهر في اجراء احكام الخصوص فانها تجري على الاول ولا تجري على الثاني ولعلك تفطنت من ههنا ان موضوع
الطبعية فرد لموضوع المهملة وان ما قال صاحب السلم في منهياته لا يبعد ان يتوقع من المتوقدة المستقيمة ان لام التعريف ليست على
وجوه اربعة كما هو المشهور بل على اثنين كما منه لام العهد الخارجي كما في القضية الشخصية ولام الجنس كما في المهملة القضائية ولام الطبعية
كما في الطبعية كقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى ركيك لان لام الجنس الذي هو موضوع
المهملة القضائية يكفي للطبعية فلا حاجة الى استخراج لام الطبعية لان موضوع الطبعية فرد لموضوع المهملة وقد صرحوا بان مدلول لام
الجنس هو نفس المدخول من غير انطباق على الافراد وهذا لا ينافي ان يتوهم في مدخول اللام حيثية زائدة كحيثية العموم كما في موضوع
الطبعية فاحفظه قوله لان التقييد آه تقريره انه لا يمكن ان يكون التقييد جزءا ذهنيا للحصة لان التقييد من مقولة الاضافة فانه
نسبة بين المطلق والمقيد والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من الكيف وقد تكون من غير ذلك وتخصيص الحصة بالانتزاعيات
نشأ عن سوء الفهم ولا شك في انه لا يحمل فرد مقولة على فرد مقولة اخرى فلا يحمل التقييد على الطبيعة ولا الطبيعة على التقييد فلا يكون جزءا
ذهنيا واما قول بعض الناظرين ان الانتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها ليست باعتبارية والكلام ههنا
في حصة الوجود والمصدر والوجود والمصدر ليس بداخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم في ما نحن فيه على تقدير كون التقييد جزءا ذهنيا
للحصة التركيب من متباينين ولا اتحادهما انتهى فمدفوع بان كلام استاذ المحشي ليس بخاص بما نحن فيه بل هو عام في جميع
المواضع ولا قائل بالفصل بين الحصص بان يقول بجزئية التقييد الذهنية في بعض الحصص دون بعضها قوله قوله الحمل الموجب بالفتح
ولا يمكن ان يقرأ بالكسر لان الحمل لا يوجب النوعية بل الامر بالعكس فان الحمل يوجد بين الاعراض ومعروضاتها ولا نوعية هناك بخلاف
النوعية فانها موجبة للحمل فما من نوع الا وهو محمول على افراده قوله لان الجزئية الذهنية آه ثم قال الفاضل اللاهوري ان خارجية احد الاجزاء
لا تستلزم خارجية الاجزاء الباقية لان الجزء الذهني لا يتحد مع الكل والخارجي لا يتحد معه فالجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين
الجزء والكل فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا وعلى هذا يجوز ان يكون التقييد جزءا خارجيا للمعنون الحصة والكلي جزءا ذهنيا
او هذا او انه ليس حاقا في كلامهم لكنه يجب ان يكون شاملا بين ... اذ كل واحد من ... للتشخص والطبيعة جزء للتشخص عند القدماء فيلزم ان التا...

جزء ذهني والاول خارجي ولا يكن اصطلاح هذا الكلام من غير جار على ما ذكرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء
لم يكن الانسان نوعا بالنسبة الى زيد او كان التشخص محمولا عليه انتهى كلامه ملخصه ولا يخفى عليك ما فيه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة
ان المركب على قسمين مركب ذهني وهو ما لا تكون اجزاؤه متمايزة محمولا بعضها على البعض وعلى الكل ومركب خارجي وهو ما يكون اجزاؤه
وجوده مستقلة لا يحمل بعضها على بعض وكذا على الكل وكلامهم في مواضع صريح في ان الاجزاء الذهنية تتحد مع الكل وتحمل عليه مواطاة
وكذا بعضها على بعض فتوهم ان يكون احدها ذهنيا والآخر خارجيا ساقط واما ما اورده عليه بعض العلماء من ان المحققين كافة اتفقوا
على ان التقييد امر اضافي والاضافة من الموجودات الذهنية فالقول بكون التقييد جزءا خارجيا خال عن التحصيل انتهى فغير وارد
لان الجزء الخارجي لا يكون محمولا الا ما يكون موجودا في الخارج وكذا ما اورده بعض الناظرين من ان الاجزاء الذهنية منحصرة في
الاجناس والفصول فعلى التقدير يجوز ان يكون احد اجزاء المركب خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس دون الفصل واما
وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم انتهى فان انحصار الاجزاء الذهنية في الجنس والفصل لا يستلزم انتفاء الفاصل
المذكور قوله من النسب المتكررة اي من النسب المعقولة بالقياس الى الاخرى قوله لا يقال يمكن الفرق آه حاصله انه يظهر
الفرق بين الحصة والشخص على تقدير عدم دخول التقييد في الحصة ايضا بان الطبيعة المأخوذة في الافراد الحصصية تكون
اعتبارية بخلاف الافراد الشخصية فان الطبيعة فيها لا تكون اعتبارية وهذا مبني على ان الحصص حاصلة بالماهيات الاعتبارية وقد
عرفت انه ليس كذلك بل على وجود الكلي الطبيعي في الخارج اذ على تقدير عدمه تكون الماهية في الحصص والاشخاص كلاهما اعتبارية انتزاعية
قوله اذ لو كان الامر كذلك آه يعني لو كان المعتبر في الحصة الماهية الاعتبارية فقط وفي الاشخاص الحقيقية فقط لزم اختلاف
مقسمها مع انهم يجعلون الحصة قسيما للشخص مع كون الشيء قسيما للشيء مشروط باتحاد المقسم فانه لا يقال المقسم فيه انه قسيم لقسيم شيء آخر قوله
فانه مشروط باتحاد المقسم فما ينبغي ان يعلم ان على تقدير نفي الكلي الطبيعي في الخارج لا يكون بين الحصة والشخص اتحاد في المقسم اصلا
لان الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد عروضا او دخولا والشخص على هذا التقدير عبارة عن نفس التشخصات الموجودة في الخارج على ما صرح
به جمع من المحققين لان التشخص موجود في الخارج بالاتفاق فلو كان عبارة عن الكلي لزم اعتباريته على هذا التقدير وهو ظاهر البطلان
تقدير وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما هو مسلك الشيخ الرئيس ومن تبعه فيتصور بينهما اتحاد في المقسم وان الحصة والشخص كلاهما على هذا
التقدير قسمان للطبيعة فغاية الامر ان الطبيعة في الحصص قد تكون اعتبارية وقد تكون حقيقية وفي الاشخاص لا تكون الا حقيقية فظهرت ركاكة ما قال
بعض الناظرين ان اتحاد المقسم بين الشخص والحصة لا يتأتى الا على تقدير نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج فتأمل فانه دقيق تأمل قوله
قال المحشي آه استشهاد على اتحاد الحصة والشخص باعتبار المقسم على تقدير وجود الكلي الطبيعي ايضا تنبيها لبعض الناظرين تنبيه قول البعض

المتأخرين ان كان المراد باتحاد مفهوم التشخص الحصة ان مفهومهما قد يكون واحداً ايضاً فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون
الكلي الطبيعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله انتهى لا يظهر له وجه قوله ليس في الخارج آه اقول هذا الكلام من
السيد المحقق مناقض اوله بآخره فان قوله ليس في الخارج الا اشياء متقيدة بعوارض مخصوصة يفيد ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج
في ضمن اشخاصه وقوله ثم العقل قد ياخذ آه صريح في انه امر انتزاعي كما هو قول شرذمة قليلة وكذا قوله في آخر مبحث الخصوصيات
من كتب التعليقات ليس في الخارج الا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة موجودة بوجود واحد شخصي ثم العقل يعتبر الكلية للطبيعة
من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض ويحصل شيئان الطبيعة المختلطة والطبيعة المطلقة وهما متغايران في الذهن و
متحدان في الوجود قوله اي بعضهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع سؤال يرد على الاستاذ وهو ان المتأخرين قائلون بجزئية
التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد بالمتأخرين بعضهم انتهى وهذا التفسير مبني على حذف المضاف
او على ان المهملة تلازم الجزئية قوله في القول بجزئية اعلم ان ههنا مسلكين الاول نفي وجود الكلي الطبيعي ثم التشخص نفس
التشخصات الموجودة في الخارج وهذا خارج عن مذهبي المتقدمين والمتأخرين والثاني وجوده وفيه ثلثة مذاهب الاول قول
المتقدمين واكثر المتأخرين ان التشخص عبارة عن مجموع الكلي والتشخصات والثاني قول بعض المتأخرين انه عبارة عن الكلي المعروض
للتشخص والثالث انه عبارة عن الكلي بنفس ذاته المتشخص بافاضة المبدأ الفياض نحواً من وجوده من غير ان يعتبر عروض شيء آخر
بالماهية فعلم ان في التشخص اربعة اقوال ليس هذا المقام موضع تفصيلها فليطلب من موضعها قوله فان الظاهر الخ ههنا اربعة
احتمالات الاول دخول التقييد وخروج القيد بحسب العنوان وهذا ليس بمراد اتفاقاً لان القيد داخل في العنوان لا محالة الثاني
دخول التقييد وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو الظاهر وهو مناط الاضطراب الثالث دخول التقييد باعتبار المعنون وخروج
القيد باعتبار العنوان وهذا ايضاً ليس بمراد اتفاقاً بل لا يمكن الرابع دخول التقييد باعتبار العنوان وخروج القيد بحسب المعنون
وهذا هو التكلف الذي ذكره استاذ المحشي والتحقيق ان الاضطراب في هذا المقام باق لا يدفع الا ان يراد من الحصة في قولهم كل
كلي فهو بالنسبة الى حصصه نوع معنى آخر وهو التشخص المصطلح عند المتأخرين وما قيل من انه ينافي تصريح بعضهم بان الوجود ونحوه
من المعاني المصدرية انواع بالنسبة الى حصصها مع تصريحهم بانه لا فرد للمعاني المصدرية سوى الحصة فان هذا يدل على ان المراد
بالحصة غير التشخص فاجيب بان هذا التصريح وقع من المتأخرين بسبب الغفلة عما اراده المتقدمون من لفظ الحصة في هذه القاعدة
وهذا ليس ببعيد الا ترى الى ما وقع من السيد المحقق والمحشي كليهما من فهم وجوب المساواة صدقا من الطرفين او من طرف واحد من
قول القدماء الموصوف اخص او مساو وقال السيد الشيرازي في حواشي شرح التجريد ما وقع في كلامهم من ان كل كلي فهو بالقياس
الى حصصه نوع فالمراد به انه على تقدير وقوع الحصة يكون فرداً ويكون الكلي نوعاً لا انه نوع في نفس الامر انتهى وهذا امر ذكره
الفاضل الاردبيلي في حواشي شرح التجريد من ان الحصص انما يتميز بعضها عن بعض بالاضافة والاضافة وان لم تكن موجودة في
الخارج لكنها من الامور النفس الامرية لا من الفرضيات المحضة فالحكم بعدم وجود الحصص في نفس الامر باطل ولو كان وقوعها ممتنعا
لجاز ان لا يكون الكلي نوعا على تقدير وقوعها لاستلزام المحال محالا قوله حيث قال آه عبارته هكذا فالطبيعة اذا اخذت مع
قيد ما كان المأخوذ فرد الطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد من الملحوظ ويعتبر التقييد به فقط كانت حصة

منهما فينبغي ان يتعاهد النظر الخ وتوضيحه ان التقييد امر نسبي بين القيد والمقيد وليس له امر مستقلا فينبغي ان ينزل منزلة الآلي لا
الالتفات اليه بالذات بل يعتبر من حيث انه رابط بينهما غير داخل في العنوان فاذا اعتبر مع الطبيعة بان يعتبر مجموع الطبيعة وهذا
التقييد يلزم ان يكون التقييد قيدا غير القيد الاصل فلا تبقى الحصة حصة بل تصير فردا فمثلا وجود زيد الوجود فيه مضاف
وزيد قيد وبينهما النسبة الرابطة المسمى بالتقييد فلو اعتبر ذلك التقييد لا من حيث هو تقييد بل من حيث انه شيء مستقل معتبر مع الطبيعة
يكون قيدا غير القيد الاصل الذي هو زيد فظاهر ان كل قيد لا بد له من تقييد فيلزم ان يكون هاهنا تقييد آخر بين الطبيعة والتقييد الاول
الذي جعل قيدا فيكون الذي فرض حصة فردا باعتبار مجموع التقييد والقيد الذي هو التقييد الاول والمطلق اذا لم يكن دخول التقييد
في العنوان وخروج التقييد منه كما نبهناك عليه فاذا جعل التقييد قيدا واخذ مجموعه مع الطبيعة فلا بد ان يكون هاهنا تقييد آخر بينهما
فيكون مجموع الامور الثلاثة وهذا هو الفرد الاصطلاحي فظهر ان المعتبر في الحصة اعتبار التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه قيد
في اي مرتبة كان حتى انه لو اعتبر التقييد الاول ملتفتا اليه بالذات كان مدار الحصة على التقييد بهذا التقييد ولو جعل هذا التقييد
الثاني قيدا كان مدار وجود الحصة على التقييد الثالث بين الطبيعة والتقييد الثاني من حيث انه تقييد وهكذا ومن هاهنا
ظهر معنى قول المحشي في الحاشية المتعلقة بقوله الا انه غير القيد الاصل كالقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود والنسبة ملحوظة والتقييد اليه من حيث
انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقييد وربط لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت
بهذا النحو صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيد الا انه غير قيد الاصل وجود زيد مقيد والحصة فرد او هو خلاف المفروض انتهى و
معنى قوله في الحاشية المعلقة على قوله وبذلك الخ اشارة الى قوله ولا يجعل الالتفات اليه اي الى التقييد بالذات انتهت ومعنى قوله في
الحاشية المعلقة على قوله والفرق الخ اي التغاير بين الحصة والطبيعة بحسب الاعتبار الذهني فان الطبيعة الملحوظة مع التقييد حصة و
مع عزل النظر عن القيد فردا بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة ومن هاهنا
دون العنوان فقد تم الكلام انتهت **قوله** حال كون النسبة الرابطة بينهما هذا صريح في ان الحكم ليس بان حقيقة القضية هي الموضوع
والمحمول فقط بل هما من حيث كون النسبة رابطة بينهما بدون دخول النسبة في العنوان كما نبهناك عليه سابقا وهو صريح في حاشية
الحاشية الجلالية فمن خفي ذلك عليه فلا يتهم الا نفسه **قوله** ليتعين ان مفهوم الشخص الحصة الخ هذا مبني على ما افاده السيد المحقق من ان الشخص
والحصة والفرد كلها اقسام للطبيعة وان الشخص عبارة عن الطبيعة المقترنة بالعوارض وتقريره ان الماهية قد تلاحظ [illegible]
هو الطبيعة بلا امر زائد من العوارض لكنها [illegible] فان الطبيعة اذا لوحظت مع كونها مقترنة بالعوارض المشخصة فتسمى تلك الطبيعة
شخصا واذا اخذت مع [illegible] التقييد تسمى تلك الطبيعة حصة فليس بينهما فرق الا الاعتبار فاندفع بذلك عدم الفرق
بين الحصة والشخص على راي المتأخرين **قوله** كان ان مصداق موضوع المحصورة [illegible] الفرق بين الموجبة عند المتأخرين وبينها عند
المتقدمين انها عند المتأخرين عبارة عما يحكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد وعلى الافراد [illegible]
[illegible] فهي [illegible] الاصطلاح [illegible] الانسان في [illegible]
[illegible] الانسان نوع [illegible] في شرح الاشارات [illegible]
هذا المحقق في الشرح المذكور [illegible]

وفي المثال المذكور لا يمكن ان يقال كل انسان نوع او بعض الانسان نوع واما ثانيا فلانه مخالف لتصريح الشيخ الرئيس بان المهملة
تلازم الجزئية فكلما صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس وههنا لا يمكن ان يصدق بعض الانسان نوع لان النوع انما هو نفس الانسان لا افراده
واما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما سميت مهملة لاهمال السور فيها اي مع صلاحيتها له ولا شك ان قولنا الانسان نوع لا يصلح
لادخال السور على موضوعها فكيف تسمى مهملة وبالجملة لا يصح هذا التمثيل للمهملة على اصطلاح المتاخرين ومنهم الشيخ واما المهملة عند
المتقدمين فهي على ما ذكرنا عبارة عما يحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث هي هي من غير نظر الى عمومها او خصوصها وهي بهذا المعنى
لا تلازم الجزئية **قوله** مع صفة العموم والوحدة الذهنية زعم بعضهم ان مثل هذه القضايا تسمى عامة كقولنا الحيوان جنس والانسان
نوع فان الموضوع فيهما هو الطبيعة من حيث العموم ومثال الطبيعية كقولنا الانسان حيوان ناطق فزيد وافي القضايا تسمى بها
زيد وعمرو وما ذكره المحقق الجرجاني في بعض تصانيفه من ان تلك القضايا ايضا طبيعية لان المحكوم عليه بالجنسية هو الطبيعة وحدها
وان كان ثبوت الجنسية لها باعتبار عروض العموم فالحق انحصار القضايا في الاربعة ولا يخفى عليك ان هذا الاتهام من جانب المتاخرين
واما من جانب المتقدمين فيقال ان التي يحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الانسان حيوان ناطق ونحوه مهملة عندنا والتي تسمونها
عامة طبيعية عندنا فلا يخرج القسم الخامس اما المهملة المصطلحة عند المتاخرين فهي عندهم داخلة في الجزئية **قوله** لكن يشكل آه يعني انه
يشكل على هذا الفرق المشهور بين الحصة والشخص انهما على هذا التقدير يكونان متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار فكيف يصح قولهم
الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا دون الافراد الشخصية فهي ليست باعتبارية لان اعتبارية احدهما تستلزم اعتبارية الآخر وعدم
اعتبارية احدهما يستلزم عدم اعتبارية الآخر وهذا الاشكال انما هو على تقدير وجود الكلي الطبيعي واما على تقدير عدمه فالافراد الحصصية
كلها اعتبارية قطعا لكون الطبائع كلها انتزاعية والشخصية كلها حقيقية لانها عبارة عن نفس التشخصات الموجودة في الخارج
قوله اللهم الا ان يقال آه تقريره ان اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية ليس مبنيا على الفرق بينهما بحسب المعنون بل هو ايضا
بحسب العنوان فلما كان التقييد الذي هو امر اعتباري معتبرا في عنوان الحصة اطلق عليها الاعتبارية دون الشخص فالاشارة بكلمة التمريض
الى ضعفه فان الظاهر من كلام القوم المطلقة كون الحصص اعتبارية بحسب الحقيقة **قوله** واما الاشكال الخ اقول على تقدير كون الفرق
بين الشخص والحصة بالاعتبار كما حققه استاذ المحشي يرد ايرادان ولكل منهما تقريران اما الايراد الاول فهو انه على هذا لا يصح الفرق
بين الحصص والاشخاص بكون الحصص اعتبارية دون الاشخاص مع انه دائر على السنتهم وله تقريران التقرير الاول انهم يطلقون
الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ولما كان الفرق بينهما بالاعتبار فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على احدهما دون الآخر بل
كلاهما سيان والتقرير الثاني انهم يقولون ان الافراد الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية وعلى تقدير الفرق الاعتباري
بينهما لا يصح هذا الفرق الواقعي فانه على هذا التقدير كون احدهما اعتباريا في الواقع يستلزم كون الآخر كذلك وكون احدهما
حقيقيا في الواقع يستلزم كون الآخر كذلك والمحشي ذكر التقرير الاول بقوله سابقا لكن يشكل آه كما ينبئ عنه لفظ الاطلاق
واجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ وحاصله ما مر ان اطلاقهم الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ليس مبنيا
على التغاير بينهما حقيقة بل هذه التفرقة في الاطلاق ايضا انما هي بالاعتبار ولا يندفع بهذا الجواب التقرير الثاني لانه
لا يلزم من اعتبار الاعتبار في احدهما دون الآخر كون احدهما اعتباريا في الواقع دون الآخر فلا يصح قولهم ان الافراد

الحصصية اعتبارية في الواقع دون الشخصية قطعا واما الايراد الثاني فتقريره الاول انهم يطلقون على الافراد الشخصية الموجودة
الخارجية وعلى الافراد الحصصية الموجودات الذهنية ولما لم يكن بينهما فرق لم يصح هذا الفرق الا تاما وهذا التقرير لم يذكره المحشي
لكونه مندفعا بمثل ما مر بان يقال اطلاق الوجود الخارجي على الاشخاص والوجود الذهني على الحصص ايضا بالاعتبار وتقريره الثاني
ان يقال انهم يحكمون بان الافراد الشخصية موجودة في الخارج حقيقة وان الافراد الحصصية موجودة في الذهن حقيقة ولما لم
يكن بينهما فرق الا بالاعتبار لم يصح منهم هذا الحكم وهذا هو الذي ذكره المحشي بقوله واما الاشكال بانه آه كما يشعر به لفظ الكون
وحكم بانه باق بعد وهو كذلك لعدم اندفاعه بالجواب المار كالتقرير الثاني للايراد الاول وذلك لانه لا يلزم من [illegible] بالاعتبار
في احدهما دون الآخر الا جواز اطلاق الاعتباري على احدهما دون الآخر لا كون احدهما في الواقع اعتباريا والآخر موجودا خارجيا
لعدم التمايز بينهما فلم يصح حكمهم بكون احدهما موجودا خارجيا في الواقع دون الآخر فبقي هذا الايراد ولم يندفع بالتقرير الذي
مر والحاصل ان التقرير الثاني للايراد الاول وكذا التقرير الثاني للايراد الثاني سيان في عدم اندفاعهما بالجواب الذي
ذكره المحشي بقوله الا انهم آه والتقريران الاولان سيان في اندفاعهما به والمحشي ذكر التقرير الاول للايراد الاول ورده ثم ذكر
التقرير الثاني للايراد الثاني وحكم ببقائه فكلامه صحيح [illegible] رده بعض الناظرين عليه في زعمه بانه ان كان القول بكون الطبيعة
الذي هو امر اعتباري داخلا في عنوان الحصة منافيا لكون الحصة امرا اعتباريا فهو مجيد في دفع هذا الاشكال ايضا [illegible] بانه
مشتبه مبني على عدم فهم الفرق بين التقارير فاحفظ هذا التحقيق **قوله** باعتبارها اي بسبب كون الفرق [illegible] بالاعتبار
بحسب **قوله** موجودات خارجية اي في الخارج عند المشاعر كما [illegible] المقابل بالذهنية والخارج بالمعنى العام شامل الخارج
والذهن كليهما **قوله** كما هو دائر على السنتهم متعلق بالكون **قوله** الفرق المذكور من ان الطبيعة عند ملاحظتها بالاكتناف بالعوارض
تسمى شخصا وعند ملاحظتها بعنوان الاقتران بالنسبة تسمى حصة **قوله** فافهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر
في الشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تتحقق في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في
الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تتحقق في الذهن فالطبيعة ايضا تتحقق فيه انتهى **قوله** فيها اشارة الى دفع الاشكال الذي
الذي حكم ببقائه **قوله** فيها ان المعتبر في الشخص آه هذا مبني على ما ذكره السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب من ان الشخص هو الطبيعة
المقترنة مع العوارض بان تكون النسبة في الملاحظة فقط ونسبه [illegible] في حواشي شرح المواقف الى المحققين **قوله** فيها فالطبيعة بهذا الاعتبار
اي بسبب [illegible] اي الطبيعة بسبب هذا الاعتبار الذي هو اقتران الطبيعة بالعوارض الموجودة في الخارج موجودة في الخارج ايضا فاندفع
ما اورده عليه بعض الناظرين **قوله** فيها والمعتبر في الحصة آه فيه ان اعتبار التقييد بالنسبة في الحصة انما هو بحسب العنوان على تحقيق
استاذ المحشي لا بحسب المعنون فلا يوجب الا جواز اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية لا كون الشخصية موجودة في الخارج حقيقة والحصصية
موجودة في الذهن حقيقة والمطلوب هذا لا ذاك كما نبهنا عليه **قوله** فيها والنسبة انما تتحقق في الذهن فان النسبة امر تقييدي تحليلي
غير مستقل فلا يكون من حيث هو هو موجودا الا في الذهن [illegible] بالموجود في الخارج **قال** وافراده افراد حصصية [illegible]
ان الوجود مقول بالتشكيك على تقدير ان تكون افراده حصصية يلزم ان لا يبقى مشككا [illegible] يكون [illegible] بالقياس اليها التشكيك
لا يجري في الذاتيات واجاب عنه في حواشي شرح الهياكل بان القول بالتشكيك انما هو [illegible] على ما [illegible] جمع من المحققين الا الوجود

فلا اشكال قوله قال المحشي آه اعلم ان بعضهم استدل على بداهة تصور كنه الوجود بان الوجود جزء من وجودي وهو بديهي التصور فلابد ان يكون الوجود الذي هو جزؤه ايضا بديهي التصور فان بداهة الكل يستلزم بداهة الجزء فاعترض عليهم شارح المواقف السيد الشريف بانه لا يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان تكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما وحاصله ان المقصود ههنا اثبات بداهة كنه الوجود وحقيقته ولم يثبت بعد فان الجزء لوجودي ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعي فلا يلزم الا بداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقيقة لجواز ان يكون الوجود ووجودي كلاهما عارضين لحقيقتهما وتكون تلك الحقيقة نظرية ومقصوده تجويز ان يكون لمفهوم الوجود المصدري حقيقة وراء المعنى الانتزاعي ويكون هو من عوارضها فاورد عليه السيد المحقق في حواشيه بقوله اشتت تعلم ان الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي فهو كسائر المعاني المصدرية لا تحصص الا بالاضافات والتقييدات الى آخر ما نقله المحشي وحاصله انكار ان يكون للوجود المصدري حقيقة سوى هذا المفهوم الانتزاعي لان المعاني المصدرية لا افراد لها سوى الحصص وليس المراد بالحقيقة منشأ الانتزاع الذي هو الوجود بمعنى ما به الموجودية حتى يرد عليه انه نفسه صرح في مواضع من كتبه بل في تلك الحواشي ايضا ان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بالمعنى الحقيقي وهو منشأ لانتزاع الوجود المصدري فهو مصرح بان للوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم فبين كلاميه تناقض بل المراد من الحقيقة ههنا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع فغرضه ان ما يحصل في الذهن حين الانتزاع ليس الا الحصة وليست له حقيقة سواها بل حقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها وهذا الكلام صحيح لا غبار عليه ومن الناظرين من ظن ان مواخذة الشارح على شارح المواقف لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على المعنى المصدري الانتزاعي وقد يطلق على ما به الموجودية غاية الامر انه يسمي المعنى الثاني حقيقة الوجود المصدري والشارح ايضا لا ينكره فهما متفقان على ان للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البديهي التصور وهو منشأ الآثار حقيقة انما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود المصدري وشارح المواقف يقول انه حقيقة الوجود المصدري اقول ان بعض الظن اثم فانه لو كان المراد من قول شارح المواقف لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما هذا المعنى من الحقيقة ويكون حاصله جواز عروض هذين المفهومين للوجود الحقيقي لا نقل لنظم الكلام لان الكلام ليس الا في بداهة كنه الوجود بالمعنى المصدري ونظريته وهو بصدد دفع الاستدلال بكونه جزء الوجودي فلا ينفع المنع الا بتجويز ان يكون للوجود المصدري حقيقة اخرى تحصل في الذهن عند الانتزاع سوى هذا المفهوم حتى يكون الحاصل انه لا يلزم من كون الوجود جزءا لوجودي بداهة كنهه وحقيقته لجواز ان يكون له كنه وحقيقة سوى هذا المفهوم يحصل في الذهن عند الانتزاع والجزء انما هو هذا المفهوم فلا يلزم

من بداهته بداهة كنهه وحقيقته فيتم الكلام بلا ريب واما اذا كان المراد بالحقيقة في كلامه الوجود الحقيقي فلا يتم ايراده فان للسائل
ان يعود ويقول غاية ما يلزم من تجويزكم عدم ثبوت بداهة حقيقة الوجود المصدري التي هي الوجود الحقيقي بمعنى منشأ انتزاعه ونحن
لا ندعيها انما ندعي بداهة كنه هذا المعنى المصدري وهو ليس الا ما يحصل في الذهن وهو جزء الوجودي فيكون بداهة تصور وجودي مستلزما
لبداهة تصور كنه الوجود المصدري وحقيقته وبالجملة ايراد شارح المواقف على المستدل انما يتم على تقدير تجويزه حقيقة اخرى تحصل عند
الانتزاع غير المفهوم المصدري مع قطع النظر عن الوجود الحقيقي نعم يرد عليه ما اورده السيد المحقق من ان الكلام في الوجود المصدري
وليست له حقيقة سوى الحصة واما على تقدير ارادة الوجود الحقيقي من الحقيقة فلا يتم كلام الشارح من الاصل فظهر من هذا التحقيق
الحقيق بالقبول ان مواخذة السيد المحقق على الشارح ليست لفظية **قوله** وكذا سائر المعاني المصدرية من الكون والحصول والقرب
وغيرها فالسائر ههنا بمعنى الباقي وقد جاز استعماله للجميع ايضا كما حققه النووي في تهذيب الاسماء واللغات **قوله** والتقييدات المراد
به ههنا التوصيفات بقرينة مقابلته بالاضافات والا فالتقييدات اعم منها ولو اكتفى عليه لكفى **قوله** وحقائق افراده ليس المراد
بالفرد ههنا المعنى المصطلح بل المعنى الاعم **قوله** كيف آه اي كيف لا تكون حقيقته عين مفهومه وحقائق افراده عين مفهوماتها فانه لو كان
للوجود المصدري حقيقة على حدة سوى هذا المفهوم فلا محالة يكون هذا المفهوم المصدري عارضا لها واذا كان عارضا لها فلا بد ان يحمل
عليها فاما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان **قوله** بالاشتقاق او بالمواطاة ان كان حمل شيء على شيء بواسطة
ذو وفي اوله يسمى بالحمل الاشتقاقي وان كان بغير واسطة شيء منهما يسمى بالحمل المواطاتي **قوله** والاول اي الحمل الاشتقاقي **قوله**
يستلزم واللازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانية التي لا توجد في الخارج فكذا الملزوم **قوله** والثاني اي حمل المعنى
المصدري مواطاة آه يعني لو كانت مفهومات المعاني المصدرية عارضة لحقائقها وحملها عليها مواطاة يلزم [illegible]
الوجود ههنا على معروضه مواطاة وهو محال وهذا مبني على قاعدة مشهورة وهي ان المعنى المصدري لا يحمل مواطاة بالحمل المتعارف
الا على ما كان فردا منه ولا يجوز ان يحمل على معروضه الا اشتقاقا ويرد عليها انه ينافيها ما يدل عليه كلام السيد المحقق في [illegible]
وغيرها من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وانت تعلم انه ليس شيء [illegible]
حواشي شرح المواقف من ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده وليس [illegible]
حصصها وانا ثانيا فلا اقول ان حمل الحالة على الصورة ليس بالمواطاة عنده انما هو بالاشتقاق [illegible]
الحمل مواطاة والشاهد العدل لما قلنا قوله في حواشي الحاشية الجلالية القديمة [illegible] في الذهن
[illegible] وذلك لانه اذا حصل شيء في الذهن [illegible]
مواطاة لقال فيقال صورة علم كما لا يخفى **قوله** قال الاستاذ آه لما كان [illegible]
لان غاية ما يلزم على تقدير الحمل الاشتقاقي هو كون الوجود موجودا لا ما ذكره انه يلزم [illegible]
فاختار كل ما اختاره **قوله** تقرير هذا المقال آه هذا التقرير من الاستاذ غير صحيح من اوله الى آخره كما ستعرف **قوله** [illegible]
آه يعني لو كان فرد الوجود المصدري مغايرا لحصته لصدق الوجود وعينيته عليه فذلك الفرد ولزوم صدق العارض على المعروض والصدق
لا يخلو اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان ولعلك تفطنت من ههنا ان اللازم الوارد على الوجود [illegible]

في الوجود المصدري لا غير فتوهم المنافاة بينه وبين اعتراف السيد المحقق في مواضع من التشبيه بتحقيقه افرادا للوجود غير المفهوم
المصدري خطاء **قوله** لانه من لوازم الفردية يعني لا بد لذي الفرد ان يصدق ويحمل على الفرد اما بالمواطاة او بالاشتقاق فانه
لو لم يحمل لم يكن فردا له **قوله** فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير آه تقريره ان ذلك الفرد المفروض للوجود المصدري سوى
مفهومه يعرض له حصة الوجود المصدري مع قطع النظر عن تحققه في الذهن لما عرفت من ان الكلي ان يصدق على افراده وكل
ما يعرض له حصة من الوجود مع قطع النظر عن وجوده في الذهن فهو موجود في الخارج فيكون ذلك الفرد على هذا التقدير موجودا
خارجيا وهذا معنى كلام السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني ظاهر واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم قطع النظر
عن تحققه في الذهن لان عروض حصة الوجود للموجودات ومنها الافراد على ذلك التقدير ليس انضماميا خارجيا كعروض السواد
للقرطاس بل هو عروض انتزاعي لانه قد صرح السيد المحقق وغيره ان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية فعروضه
لما سواه فهو كعروض الفوقية للفلك فلا يكون عروض حصة الوجود للافراد على ذلك التقدير مع قطع النظر عن تحققه الذهني
حتى يلزم كونه موجودا خارجيا واما ثالثا فلانا لا نسلم ان كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي لانه لا يلزم من قطع النظر عن تحققه
الذهني كونه موجودا خارجيا **قوله** على ذلك التقدير اي التقدير حمل الوجود على تلك الافراد **قوله** عرض له حصة الوجود فان كل موجود
لا بد ان يعرض له حصة الوجود والا لم يكن موجودا **قوله** وما شانه ذلك اي ما شانه ان يعرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه
الذهني فهو موجود خارجي والا لم يقطع النظر عن الوجود الذهني **قوله** فهذا آه اي فذلك الفرد ايضا يكون موجودا خارجيا **قوله** ح
ان لم يعرض آه هذا بيان لبطلان اللازم وتحريره ان عروض حصة الوجود للفرد يستلزم لكون ذلك الفرد موجودا خارجيا لما ذكرنا
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم اي كون الوجود موجودا خارجيا فلانه لا يخلو اما ان يعرض
لهذا الموجود الخارجي الذي هو فرد للوجود المصدري فرد آخر له مع الحصة اولا فان لم يعرض بل كفى في وجوده الخارجي عروض حصة
الوجود له فليكف ذلك في جميع الموجودات مما سوى هذا الموجود الخارجي فلا يحتاج ح في وجود الموجودات الى ايجاد فرد للوجود غير
مفهومه المصدري لانه لا تفاوت بين موجودية وموجودية وان عرض له وكان وجوده بعروض حصة الوجود مع الفرد الآخر لزم
انه موجود خارجي ايضا لان كل فرد من افراد الوجود المصدري غير مفهومه فهو موجود خارجي لما ذكرنا من التقرير فيحتاج هذا الفرد
الآخر في وجوده الخارجي الى عروض فرد ثالث له وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وبالجملة فكون الوجود موجودا خارجيا
لا يخلو من امرين اما ان يعرض له فرد آخر اولا وكلاهما محالان فكون الوجود موجودا خارجيا ايضا محال وهذا كما اوردناه قال
بعض الناظرين المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام
الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه الاول ما اورده استاذ المحشي الخ اقول الاستاذ المحشي هو السيد الزاهد
كلام السيد المحقق الواقع في حواشي شرح المواقف وليس المراد من حقيقة الوجود المنفية فرد الوجود بمعنى ما به الموجودية كما ذكر
سابقا **قوله** والا لم يعرض لذلك الفرد اي الفرد المفروض وجوده بغير الحصة **قوله** لشهادة الوجدان فانه يحكم بانه لما لم يكن
موجودا الى فرد غير الحصة [illegible]

الوجودات مبنى امور غير متناهية والتسلسل في الموجودات الذهنية ليس بمحال وجوابه ان الكلام ههنا على تقدير فرض كون افراد الوجود
المفروضة موجودات خارجية بامر في التقرير فيلزم التسلسل في الموجودات الخارجية المترتبة قوله الشق المواطاتي اي بمعنى حمل الوجود
على الافراد المفروضة حمل هو هو بمعنى المصدري مواطاة محال بداهة لما سبق من ان المعاني المصدرية لا تحمل الا على حصصها دون معروضاتها [illegible]
[illegible] فتحقق ان المراد بالحقيقة ههنا ما هو منشأ انتزاع الوجود المصدري بل ما ينتزع سوى مفهوم المصدري فنقول الحقيقة الموجودة
[illegible] الوجود المصدري سوى مفهوم المصدري لكون الاسماء المعاني المصدرية مخصصا بالوجود وكذا لا يحمل الوجود عليها مواطاة لانهم صرحوا بجواز حمل
المعاني المصدرية على المعاني المصدرية قوله فاستحالة الشق ظاهرة قال بعض الناظرين لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على
[illegible] مواطاة على معروضاتها في حيز الخفاء [illegible] كالمصنف [illegible] وغيرهما لانهم صرحوا بان الوجود [illegible]
[illegible] مواطاة فكيف [illegible] بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة [illegible] على تقدير حملها على
مواطاة لا [illegible] ذلك الحمل فقد لزم حمل المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة اذ لا ريب في كون [illegible] معاني المصدرية
فاستحالة الشق المواطاتي ليست ببديهية بل محتاجة الى البيان اذ لا خفاء عند المنصف في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها
مواطاة انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى فهم استحالة حمل المعاني المصدرية على معروضاتها فلا يقال زيد وجود او سواد بل يقال انه موجود
او اسود وهذا ظاهر ولا ينكره الا مكابر [illegible] وكيف يمكن الحمل المواطاتي فان المعاني المصدرية [illegible] الوجود [illegible] والمعروضات
موجودات خارجية فكيف يحمل الامور الاعتبارية على الامور الواقعية الحقيقية [illegible] يحمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي
قول [illegible] لا بد من التأويل والا فهو مردود والكلام ههنا تحقيقي فلا يقدح ذلك في ظهور استحالة الشق المواطاتي فان قلت قد جوزوا
حمل الوجود المصدري على الواجب تعالى حيث قالوا الواجب وجود وفرد له [illegible] تعالى قلت من ظن ان الوجود المصدري محمول على
الواجب تعالى مواطاة فقد ضل [illegible] فانه يستلزم كون الواجب امرا اعتباريا انتزاعيا واستحالة اللازم بداهة تستلزم استحالة
الملزوم [illegible] قول السيد المحقق في حواشي شرح المواقف النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست [illegible] مصدريا الى آخر
والنسبة بينها نسبة مفهوم الشيء وحقيقته ثم بعد تدقيق النظر يظهر انه ليس في الخارج مثلا الا ذات واحدة من حيث [illegible] انتزاع مفهوم
الوجود عنها والعقل [illegible] التحليل ينتزع منها الوجود [illegible] ويحمل عليها فهنا امور ثلاثة الاول المنتزع عنه والثاني [illegible]
التي هي منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو [illegible]
بنفسه واجب لذاته وارتباطه به كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري [illegible] افراده الا حصصها [illegible] مواطاة الا [illegible]
[illegible] بان يكون له افراد غير الحصص [illegible] كيف [illegible] التصديق الانتزاعي [illegible]
[illegible] والامور الثلاثة [illegible]
منشأ الانتزاع ومصداق الحمل [illegible] من المتأخرين من [illegible] افراد الوجود المصدري
الواجب [illegible] ولو كان كذلك لكان حمل المعنى المصدري مواطاة على الواجب [illegible]

[illegible] ان وجود الواجب [illegible]
على الواجب [illegible] الحمل [illegible]

[illegible]

نزاع لفظی فمن قال بالغیریة اراد به الوجود والمصدری ومن قال بالعینیة اراد بالوجود ما به الموجودیة ولم یقل احد بعینیة الوجود
المصدری للواجب وحمله علیه فان هذا القول لا یقول به عاقل فضلا عن الفضلاء المتنازعین من الحکماء والمتفلسفین یرشدک الی ذلک قول
الصدر الشیرازی فی حواشیه القدیمة المتعلقة بشرح التجرید الحق انه تعالی لیس فرد الوجود بل هو فرد الموجود ولکن لیس له ماهیة اصلا
فهو الموجود البحت لا الشیء الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهیته انیته لا ان له تعالی ماهیة هی الوجود یرشدک الی ذلک تتبع کلام الشیخ
فی الٰهیات الشفاء انتهی وصریح فی ذلک کلام الفاضل الاردبیلی فی حواشی شرح التجرید حیث قال انت خبیر بان من ادعی الاتحاد
لم یرد بالوجود المعنی المصدری اذ لا ینبغی تصور هذه الدعوی عن عاقل بل المطلوب انه اراد به ما یکون منشأ للآثار ومظهر للاحکام انتهی فهذا
کله صریح فی انه لم یقل احد بحمل الوجود المصدری علی الواجب تعالی واما قولهم الواجب وجود وموجود وما به الوجود فانما ارادوا به انه تعالی
بنفسه منشأ لصدق الوجود علیه فکانه عین الوجود والا فانه عین الوجود حقیقة بخلاف الممکن فان حیثیة صدق الوجود علیه مستندة
الی الجاعل وهذا کما یقال الخط طول وطویل وما به طول والصورة الجسمیة ممتدة وامتداد وما به الامتداد ومن کابر مقتضی عقله فلیرجع الی
الطبقات الصدریة والطبقات الجلالیة وغیرها قوله یقی فی الشق الاول شیء هذا صریح فی ان هذا الایراد قوی لا ینحل بتامل الانظار
وهو کذلک فی الحقیقة قوله وهو انه لقائل ان یقول آه حاصله انه اذا فرض للوجود المصدری حقیقة وفرد سوی الحصة کان مناط موجودیة
الاشیاء فی الخارج عروض حصة الوجود لها مع فرد منه ولا یکفی علی هذا التقدیر عروض الحصة للشیء فی موجودیته فی الخارج وهذا ظاهر فغایة
ما یلزم من صدق الوجود علی ذلک الفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من الوجود المصدری علیه مع قطع النظر عن تحققه فی الذهن ولا یلزم
منه ان یکون ذلک الفرد موجودا خارجیا حتی یقاس حال سائر الموجودات الخارجیة علیه ان لم یعرض له فرد آخر او حاله علی سائر ما فی عروض
الفرد الآخر لان مناط الموجودیة الخارجیة عروض فرد الوجود لا مجرد عروض الحصة فلا یلزم وجود الفرد فی الخارج الا اذا عرض له فرد آخر
علی هذا التقدیر ولا یکفی فیه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهنی وتحصیله بعدم تسلیم الکبری یعنی کل ما هذا شانه فهو موجود خارجی
فانا لا نسلم ان کل ما یعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهنی موجود خارجی علی ذلک التقدیر حتی ینتج کون ذلک الفرد المفروض
للحصة موجودا خارجیا فیجری فیه الکلام بل لا بد فی وجوده الخارجی علی التقدیر المفروض عروض الفرد الآخر له قوله فالانحصار الا ان یستدل
آه والانحصار الاقتصار علی الانحصار بل الاوجه کونه اشمل قوله لان الفردیة انما تکون بالحمل المواطاتی آه یعنی ان المعتبر عندهم فی حمل الکلی علی
افراده انما هو الحمل بالمواطاة لا الحمل الاشتقاقی قال رئیس الصناعة فی منطق الشفاء انه لتعلم ان الافراد الکلی انما یصیر کلیا بان له نسبة ما
الی الجزئیات تقع بالحمل علیها والحمل علی وجهین حمل مواطاة کقولک زید انسان فان الانسان محمول علی زید
بالحقیقة بالمواطاة وحمل اشتقاقی کحمل البیاض بالقیاس الی الانسان فانه یقال ان الانسان ابیض وذو بیاض ولا یقال انه
بیاض وانا عرفناهما بالحمل هو علی ما کان علی سبیل المواطاة انتهی قوله وحمل المعانی المصدریة علی معروضاتها مواطاة باطل
تقریر الدلیل انه لو کانت للوجود وکذا لسائر المعانی المصدریة افراد غایرة لحصصها لکانت محمولة علیها بالمواطاة واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الفردیة انما تکون بالحمل المواطاتی واما بطلان اللازم فلا اثر عندهم علی ما ذکرنا من ان حمل المعانی
المصدریة علی معروضاتها باطل واما بطلان الملزوم فلاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم لکلا ینهدم اصل الملازمة بینهما
قوله فتامل لعله اشارة الی ما یرد علی کلا التقریرین من انه لو کانت للوجود وغیره من المعانی المصدریة افراد وحقائق سوی الحصص

لم يستحيل حملها عليها مواطاة لما مر من ان تلك الافراد ايضا تكون من الامور المصدرية والقول بانه يجوز ان يكون لبعض المعاني المصدرية
خصوصية عروضها تستحيل عليها مواطاة فلا يخلو عن شيء فافهم قوله فيستضعفه بانه لو صدق عليها بالاشتقاق آه انت تعلم انه يرد على هذا التقرير
اشكال ايراد على التقرير السابق بانا لا نسلم انه لو صدق الوجود على فرده بالاشتقاق لزم كونه موجودا اذ مدار الموجودية على هذا التقدير عروض الحصة
مع الفرد الآخر ولا يكفي عروض الحصة وانتزاع الوجود المصدري عنه فقط واليه اشار المحشي في منهيته بقوله تقرير هذا البعض في الشق الاشتقاقي
بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجي وهذا البعض ترك ذلك قوله اذ لا معنى للموجود آه وههنا قد تفرع عن تلك الافراد الوجود ويحملها عليها كانت موجودة
قوله ح اي حين كونها موجودة قوله هذا التقدير اي عروض الحصة فقط قوله والا يلزم التسلسل في الموجودات فيه ان التسلسل في الموجودات مطلقا ليس بمستحيل
انما المستحيل التسلسل في الموجودات الخارجية الغير المتناهية المترتبة المجتمعة عند الحكماء ولو قيدت الموجودات بالخارجية كان هذا التقرير
بعينه تقرير استاذ المحشي وقد مر ما له وما عليه قوله وبعضهم بانه يلزم ان يكون الوجود الخاص العيني الخ قال في المنهية المقرر الامام القاضي محمد
مبارك واشار الى القاضي احمد علي عفي الله عنه ولها انتهى وحاصل هذا التقرير ان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه
مواطاة الا ترى الى انه يقال هذا القرطاس ذو سواد وهو بمعنى القرطاس اسود ومن المعلوم انه يصدق الوجود الخارجي اشتقاقا على الوجود
الخاص العيني الذي هو فرده فيصدق عليه الموجود الخارجي فيلزم ان يكون الوجود الخاص العيني موجودا خارجيا كغيره من الماهيات
الخارجية وح يقال ان لم يعرض لهذا الفرد فرد آخر بل كفى عروض الحصة فليكتف بمثل ذلك في جميع الموجودات الخارجية وان عرض له
فرد آخر يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية كما مر من التقرير قوله وانت تعلم الغرض منه الايراد على هذين التقريرين بانهما لا يوديان
مقصود السيد المحقق وفيه رمز الى حسن تقرير الاستاذ لكونه مؤديا الى المقصود كما عرفت قوله بابطال آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات
والجار في قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور قوله تلك الحقائق اي الافراد التي هي ما سوى الحصص قوله حتى يتفرع آه متفرع على
اثبات الاستلزام قوله والتقرير الاول خال آه يعني تقرير القاضي الكوفاموي خال عن اثبات الملازمة بين الشق الاشتقاقي
والموجودية الخارجية لانه لم يقيد الموجودية بالخارجية بل اطلقها فلا يثبت منه الا الملازمة بين الشق الاشتقاقي والموجودية المطلقة
وهو غير واف لمقصود السيد المحقق بخلاف تقرير استاذ المحشي فانه اثبت الملازمة بين الصدق الاشتقاقي والموجودية الخارجية
بانه عرضت له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في الذهن وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي ثم فرع عليه الكفاية ولزوم التسلسل فكان
تقريره وافيا بحسب الظاهر وان كان دليل اثبات الملازمة الذي اورده مخدوشا كما ذكرناه فيما مر ههنا ظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين
من ان هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشي ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن قيد
الخارجي قوله والثاني عار آه فانه لا يبطل الا كون الحقائق امورا خارجية كما يفصح عنه كلامه ومقصود السيد المحقق التعميم قوله وبعض الافاضل
الذي له يد طولى الى آخره اراد به مقدام المحققين مولانا محمد حسن رح وقد ذكره في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المواقف قوله تلك الحقيقة تلزم آه
يعني ان مبنى غرض السيد المحقق لزوم كون مطلق الوجود موجودا خارجيا حتى يرد عليه ان غاية ما لزم من تقريره كون الحقيقة المفروضة موجودا
لا موجودا خارجيا بل مقصوده ان مفهوم الوجود المصدري المطلق اذا كان عارضا للحقيقة وصادقا عليها اشتقاقا فمفهوم الوجود المصدري
الخارجي والوجود المصدري الذهني ايضا يكون عارضا على حقيقتها اشتقاقا فحقيقة الوجود المصدري الخارجي المغايرة لهما يلزم ان تكون
موجودة في الخارج لعروض الوجود الخارجي له وهذا معنى قول السيد المحقق والا لما لزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم

باطل وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم قوله مع ان الوجود المصدر مطلقا الخ اعلم اولا ان الوجود على نحوين وجود خارجي ووجود ذهني فكما ان الاشياء حين وجودها في الخارج تتصف بالصفات التي للوجود الخارجي دخل في الاتصاف بها كالسواد والبياض فان الجسم يتصف بهما في الخارج دون الذهن كذلك الاشياء اذا حصلت في الذهن يعرض لها امور لا تعرض لها الا في الذهن فيكون للذهن دخل في عروضها كالكلية والجزئية والجنسية ونحوها من الصفات المبحوثة عنها في المنطق فان هذه الصفات لا تعرض في الخارج وانما تعرض عند حصولها في الذهن وهذه هي المسماة بالمعقولات الثانية المبحوثة عنها في المنطق وهذا معنى قولهم المعقول الثاني ما يعرض في الذهن ولا يطابقه شئ في الخارج اي لا يكون له مصداق في الخارج فالمعتبر في المعقول الثاني امران احدهما كون الذهن ظرفا للعروض وهو المصرح بقولهم ما يعرض في الذهن وفيه احتراز عن العوارض الخارجية وثانيهما كون الذهن شرطا للعروض بحيث لا يعرض الا في الذهن وهذا معنى قولهم ولا يطابقه شئ في الخارج واحترز به عن عوارض الماهية كالزوجية والفردية للاربعة والثلثة فانهما عارضتان لنفس ماهيتهما سواء كانت موجودة في الخارج او الذهن والتعريفات التي ذكروها للمعقول الثاني تحوم على هذا منها ما ذكره العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع من قوله هو ما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني ومنها ما ذكره هذا العلامة ايضا في شرح المواقف من قوله هو ما يعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج ومنها ما ذكره ايضا في حواشي شرح التجريد من قوله هو ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وعرفه العلامة القوشجي في شرح التجريد بما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ويرد عليه من وجهين الاول ما اورده المحقق الدواني في حواشيه القديمة بانه يشمل بظاهره الاضافات لعدم تقييده بكون العروض في الذهن فيحتاج الى القيد الآخر اعني قولنا ولا يحاذي بها امر في الخارج واجاب عنه الصدر الشيرازي في حواشيه الجديدة بانه لا حاجة الى القيد الآخر لان الاضافات وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضة لامر آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان يكون منشأ عروض العارض وجود المعروض في العقل والاضافات ليس منشأ عروضها وجود معروضاتها في العقل كيف وكل ما يكون منشأ عروضه وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل ومن المعقولات الثانية والثاني انه لا يلزم من كون المعقول الثاني عارضا للمعقول الاول ان لا يكون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا ترى الى ان الصورة تستدعي معروضا وهو الهيولى ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى نعم لو اخذ المعقول الثاني من حيث هو عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه البتة لكن لا خصوصية له فان العارض الخارجي ايضا اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه ثانيا ثم صرح بان الوجود مطلقا سواء كان ذهنيا او خارجيا من المعقولات الثانية ويرد عليه من وجهين الوجه الاول ما ذكره العلامة القوشجي من ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم قالوا بكونه موجودا في الخارج فلم يصح الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية فان المعقول الثاني ما لا يطابقه امر في الخارج وقد تحقق فرد من افراد الوجود المطلق في الخارج وهو الواجب تعالى ولا يخفى على المستنبط ان هذا الايراد صادر في حالة النوم والغفلة لا في حالة الفكر والانتباه فان الواجب ليس فردا للوجود المصدري حتى يلزم من كونه موجودا في الخارج عدم كونه معقولا ثانيا بل هو فرد للوجود الحقيقي يعني ما به الموجودية وهو ليس من المعقولات الثانية لا يقال لا يعرف للوجود عند اهل اللغة الا معنى واحد انتسابي وهو الذي يعبر عنه بالفارسية بهستن لانا نقول

هذا اصطلاح آخر لم يطلع عليه ارباب اللغة قال رئيس الصناعة في الٰهيات الشفاء ولكل امر حقيقة هو بها هو فللمثلث حقيقة انه مثلث
وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به المعنى الانتسابي فان الوجود يطلق على معان كثيرة
انتهى والوجه الثاني وهو اقوى منها ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط كما مر ذكره والماهية متصفة بالوجود الخارجي
وكذا بمطلق الوجود في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج فكيف يصح عد الوجود المصدري من المعقولات الثانية واجاب عنه السيد
المحقق في حواشي شرح المواقف بما توضيحه انه ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويلاحظها
اولا معراة عن الوجود ثم يصفها به وهذا الاتصاف ليس في الخارج ولا في الذهن بل في مرتبة من مراتب الملاحظة وهي من مواطن
نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها لكنه في الحقيقة ليس باتصاف وبالجملة
فالوجود لا يتصف به الشيء في الخارج فيكون من المعقولات الثانية وكذا الشيئية وهذا الجواب مردود بوجوه ثلثة الاول ان نفس الامر
لا يخلو عن ذهن وخارج فاذا لم يتصف الشيء به في الخارج يتصف به في الذهن لا محالة فقوله ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة
دون الذهن والخارج مما لا يقول به عاقل والثاني ان هذا التقرير بعينه جار في جميع الانتزاعيات فيلزم ان يكون جميعها من
المعقولات الثانية والقول به [illegible] احد والثالث وهو الحق ان العروض ههنا يشمل العروض الانضمامي والانتزاعي فالمعقول الثاني
ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط ولا يكون له عروض في الخارج اصلا لا انضماما ولا انتزاعا والوجود وكذا الشيئية وان لم يكن لهما عروض
انضمامي في الخارج لكن لهما عروض انتزاعي في الخارج قطعا وذلك لان العروض الانتزاعي يتبع وجود منشأ الانتزاع فاذا كان
منشأ انتزاعه موجودا في الخارج كالفوقية يكون له عروض انتزاعي فيه ومناشي انتزاع الوجود والشيئية موجودة في الخارج
فيكون اتصاف الاشياء بهما خارجيا فكيف يكونان من المعقولات الثانية فان قلت قد صرح الصدر الشيرازي في حواشيه المتعلقة
بشرح المطالع ان المعقول الثاني على ما يفهم من كلام القدماء الكلي الخارج عن حقيقة الافراد بشرط ان لا يحاذي به امر في الخارج
اي لا يكون مبدؤه موجودا فيه كالشيء فان فرده اما حمار او ارض او سواد او بياض او غير ذلك والشيء خارج عن حقيقة كل منها
ومبدؤه الذي هو الشيئية غير موجود في الخارج وكذا العلة والمعلول والكلي والجزئي والجنس والنوع ونظائرها فهذا يدل على ان
الشيئية عند القدماء من المعقولات الثانية قلت قد وقع في عبارات القدماء ان المعقول الثاني ما يتصف به الشيء في الذهن لا في الخارج
ففهم منه جماعة ان مرادهم بعدم اتصاف الشيء به ان لا يكون مبدؤه موجودا في الخارج كالماهية والجنسية وغيرهما بخلاف الاسود فان مبدأه السواد موجود في الخارج
وليس كذلك فان المراد بالاتصاف في كلام القدماء اعم من الاتصاف الانضمامي والانتزاعي فالوجود والشيئية ليسا من المعقولات الثانية وكذا العلية والمعلولية
ونظائرهما والذي اقول تنبيها [illegible] العجب من [illegible] حيث انكر كون الوجود من المعقولات الثانية في شرح السلم وشنع تشنيعا بليغا
على السيد المحقق ثم قال ههنا في تقرير كلامه ان الوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية لا يتصور ان تكون موجودة
في الخارج ولا عجب اصلا فان ما نقله في شرح السلم هو التحقيق عنده وعند كافة المحققين وما ذكره ههنا انما هو متابعة للجمهور مع انه في صدد تقرير كلام السيد
المحقق وهو قائل بكون الوجود من المعقولات الثانية فقرر كلامه على حسب مرامه قوله وانت خبير آه ايراد من المحشي على التقرير
المذكور آنفا قوله ثم [illegible] التقرير الثاني لا يخفى عليك ان الاولى من الكفاة الكفاية في عدم الطائل كون تلك الحقائق امورا ذهنية
كما في التقرير الثاني فهو باطل الا ان حاصل التقرير المذكور جواز انه لو كان للوجود المصدري افراد غير الحصص لكان للوجود المصدري الخارجي

ايضا افراد سوى الحصص لكن لا يمكن ان يكون للوجود الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه كونه موجودا خارجيا كما مر فلا يمكن ان يكون للوجود المصدري ايضا فرد غير الحصة وبهذا التقرير مبطل للافراد غير الحصص للوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا فاين الكفارة وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه واما احتمال ان يكون للوجود الذهني افراد غير الحصص دون الوجود الخارجي ففي غاية السقوط لعدم القائل بالفصل **قوله** يرد عليه آه حاصل الايراد ان غاية ما يلزم من كون مفهوم الوجود الخارجي عارضا للحقيقة وجود تلك الحقيقة في الخارج ولا مضايقة فيه فان المعقول الثاني انما هو الوجود المصدري واما كون تلك الحقيقة المفروضة ايضا من المعقولات الثانية فممنوع فيمكن ان لا تكون تلك الحقيقة منها فلا يضره كونها موجودة في الخارج وقال جد جدي واستاذ استاذي نور الله مرقده في حواشيه لدفع هذا الايراد آه اقول المحقق ليس بغافل عن الايراد كما لا يخفى عن كلامه اللاحق وهو ان المدعى بديهي والا فلا يخفى ما فيه انتهى واقول جعل قوله لا يخفى ما فيه اشارة الى هذا الايراد ليس بمستحسن لان فيه تسليم كون الوجود معقولا ثانيا وهذا المحقق ينكره بل المحمل الصحيح له انه اشارة الى منع كون الوجود معقولا ثانيا **قوله** مسلم اقول تسليم كون الوجود معقولا ثانيا في غاية السخافة كما نبهناك عليه **قوله** واما كون تلك الحقائق منها آه قال بعض الناظرين اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود والمصدري منشأ انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة لحصصه موجود في الخارج وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر انه ليس من المعقولات الثانية وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الرأي انتهى اقول لا يخفى ان الما عرفتك سابقا ان المراد بالحقيقة غير الحصة المتنازع في وجودها للوجود والمصدري هو الامر الداخل في كنهه غير الحصة وليس المراد به ما به الموجودية فان جميع الحكماء المحققين متفقون على ان للوجود منشأ المسمى بالوجود وما به الوجود وهو امر آخر غير الوجود المصدري واقر به السيد المحقق في مواضع من كتبه فكيف ينكر الحقيقة للوجود بهذا المعنى ونسبة مثل هذا الصنع الى مثل هذا المحقق بعيد فالنزاع انما هو في ان هل للوجود والمصدري فرد آخر غير الحصة يحصل في الذهن عند تصوره ام لا ولعلك تفطنت من ههنا ان منع كون تلك الحقائق الوجودية من المعقولات الثانية كما صدر عن المحشي مكابرة صريحة فان كون الوجود المصدري معقولا ثانيا يستلزم كون حقيقته بالمعنى الذي ذكرنا من المعقولات الثانية ايضا الا ان يكون مبنيا على ما جوزه المحقق الدواني في الحواشي القديمة المتعلقة بشرح التجريد الجديد من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته ومنشأ الثمرة ينبئ عن منشأ الشجرة **قوله** ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ آه اقول بل المتوقع من الفطن الذكي ان يستيقن بحسن تقريره احسن المحققين المذكور آخرا كما عرفت **قوله** الا ان الاخصر الاشمل آه الغرض منه بيان الفرق بين التقرير المطول وبين التقرير المختصر بانهما وان كانا وافيين بما هو المطلوب ههنا من سلب الافراد غير المعاني الحصصية

[illegible]

للمعاني المصدرية لكن المطول اشتمل على فائدة جديدة لم يشتمل عليها المختصر فكان المطول احسن من هذه الجهة قوله القائلين بان الوجودات الخاصة آه اعلم اولا ان الوجود يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه ببودن وهو الذي جعلوه من المعقولات الثانية بناء على ما يفهم من ظاهر كلام القدماء وقد مر ان التحقيق خلافه وثانيهما مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الوجود وقد يعبر عنه بالوجود الخاص وثانيا انهم تنازعوا قديما وحديثا في ان الوجود هل هو بديهي التصور ام نظري فذهب جمع الى ان تصوره بديهي يعلمه البله والصبيان وقال بعضهم ان تصوره نظري وقال بعضهم ان تصوره ممتنع وكتب المتأخرين مشحونة بذكر دلائل الفريقين والذي يحكم النظر الدقيق هو ان النزاع بينهم لفظي فمن قال بداهته اراد به الوجود المصدري فان تصوره بديهي لكونه من الانتزاعيات وكنه الانتزاعيات لا يكون الا ما يحصل في الذهن على ما تقرر في مقره ومن قال بكسبيته وامتناعه اراد به الوجود بمعنى ما به الوجود كما ذكره الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد وللمناظر ان يمنع كون كل ما يحصل عند انتزاع الانتزاعيات كنهها وثالثا انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود المصدري بديهي التصور مشترك بين الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود في نفس الامر لا محالة به ينتزع الوجود عن الموجودات اختلفوا في تعيين الوجود الخاص وفي انه هل هو زائد على الحقائق او عينها او مشترك فيها فذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه الى انه مشترك معنوي قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ادعى بحسب الظاهر اشتراك معنى الوجود المصدري والانتزاعي بين الموجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي انتهى وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري المعتزلي الى انه نفس الحقيقة في الواجب والممكنات كلها فالوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بذواتها ووجود كل حقيقة عينها وذهب الحكماء والمشاؤون الى انه نفس ماهية الواجب وزائد في الممكن منضم معروض عنده حقيقة مشتركة معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منضمة بالماهية مطلقا واجبة كانت او ممكنة فجمهور المتكلمين والحكماء متفقون على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات فالوجود عندهم معنى زائد على الماهية منضم معها في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب يخالف لوجود الممكن في الحقيقة ويشتركان في مفهوم الكون فقط لا في حقيقته فالوجود الخاص في الواجب عين ذاته وفي الممكن زائد عليه منضم معه وذهب الحكماء الاشراقيون الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وذهب السيد المحقق في حواشي شرح المواقف الى انه شخص خاص جزئي وهو الواجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي باضافتها اليه ودلائل هذه المذاهب كلها مبسوطة في الاسفار الكلامية فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حواشي شرح التجريد وظاهر ان ما نقله المحشي هاهنا من مذهب المشائين غير المذكور في الكتب المتداولة فان الوجود الخاص عندهم عين الحقيقة في الواجب مشترك معنوي بين وجودات الممكنات لان الوجودات حقائق متخالفة متكثرة كما ذكره نعم هذا مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بان الوجودات الخاصة امور منضمة الى الماهيات بل هي عين الحقائق المتخالفة عندهم وبالجملة فكون الوجود مشتركا لفظيا بان يكون الوجودات حقائق متخالفة مع كون الوجود عارضا للممكنات منضما اليها مما لم يذهب اليه المشاؤون بل لم ينسب هذا المذهب الى احد في الزبر المتداولة فلعل المحشي اطلع على تصريح من بعض المشائين على ذلك وخلاصة ما ان حاصل كلام المحشي هاهنا ان تقرير الاستاذ الاطول مع افادته ما هو المطلوب يفيد بطلان هذا المذهب ايضا لذكر الشق الاشتقاقي فيه فيقال هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا بد ان يصدق عليها الوجود وعليها باحد الصدقين والثاني وكلا الشقين باطل فالمقدم مثله اما بطلان الحمل بالمواطاة فلما مر فان حمل المعاني المصدرية [illegible]

ومنا شئ انتزاعها بالمواطاة باطل بوا اما عدم الحمل الاشتقاقي فلانه لو حمل الوجود والمصدري على الوجود الحقيقي المفروض كوجود زيد مثلا
لعرض له حصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فيلزم كون ذلك الوجود كالموجود موجودا
خارجيا مح فان لم يعرض له امر منضم آخر مسمى بالوجود الحقيقي به يصير ذلك الوجود الخاص موجودا سوى الحصة فلا يكون حال جميع الموجودات
كذلك فاى حاجة الى فرض عروض الامر المنضم بزيد مثلا وان عرض له فرد آخر فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لا وجود للامور المنتزعة
التي هي الوجود الحقيقي وذلك ما اوردناه فالتقرير الاطول يبطل هذا المذهب ايضا مع افادته ابطال كون الافراد الاخر سوى الحصص
للوجود المصدري والا كذلك الاخصر فانه لخلوه عن ذكر الشق الاشتقاقي لا يبطل به الا وجود افراد الوجود المصدري غير الحصص
بما مر من التقرير ولا يبطل به هذا المذهب لبقاء احتمال الحمل الاشتقاقي فافهم واغتنم هذا التحرير فان المحشين قد سكتوا في هذا
المقام عن الحل والتقرير قوله للماهيات الممكنة دون الحقيقة الواجبية فان الوجود عند المشائين عينها وهو معنى قولهم الواجب
وجود وموجود وما به الوجود وهو المراد من قولهم الوجود عين الواجب فالمراد بالوجود في هذا القول الوجود الخاص ومعناه ان
الوجود الخاص في الواجب عينه لا انه عرض به امر آخر يصير موجودا كما في الممكنات تعالى الله عنه ويمكن ان يكون المراد به الوجود
المصدري ويكون معنى عينيته للواجب ان صدقه عليه لا يحتاج الى حيثية زائدة فان ذاته بنفسها مبدأ لوجودها والا كذلك في
الممكنات فان صدق الوجود المصدري عليها مستند الى حيثية جعل الجاعل ونحو ذلك فليحفظ قوله وان ابطل كونها افراد الوجود
المصدري هذا وان كان صحيحا الا ان الفردية تقتضي الحمل بالمواطاة فلو كانت الوجودات الخاصة المذكورة افراد الوجود والمصدري
لوجب حمله عليها مواطاة وهو محال لكنه غير مفيد ههنا فان المراد من الافراد غير الحصص المتنازع في وجودها في هذا المبحث ليس
منا شئ انتزاع الوجود المصدري التي هي الوجودات الخاصة حتى يكون ذكر افادة هذا الدليل بطلان كون الوجودات الحقيقية
المذكورة افراد الوجود المصدري مفيدا كما نبهناك عليه غير مرة بل المراد ما يحصل عند تصور الوجود المصدري في الذهن فهذا الكلام
وقع في غير موضعه فتذكر لعله يحتاج الى اللطف القريحة ومن لم يتعقل ما ذكرنا فلا يتهم الا عقله قوله بخلاف الاطول قد يتوهم ههنا
ان توصيف الدليل الاول بالاطول يفيد ان الثاني طويل وتوصيفه بالاخصر ينافيه وكذا توصيف الثاني بالاخصر يفيد ان الاول
مختصر وتوصيفه بالاطول ينافيه وجوابه ان الاطول والاخصر وان كانا من صيغ التفضيل لكن قد تجردت صيغة التفضيل عن معنى
التفضيل كما اشار اليه العلامة الجرجاني في حواشي شرح الشمسية فالمراد بالاطول الطويل وبالاخصر المختصر فلا فساد فافهم قوله ولا يخفى
عليه هذا شروع في دخل مقدر تقرير الدخل انه لما افاد الدليل الاول فائدة اخرى ايضا ولم يحصل هذا المقصد بالدليل الثاني فكان الدليل
الاول اولى من ان سنا ذه فقد جعل الثاني اولى فيما سبق وتحرير الدفع ان الاولوية التي حكم بها الاستاذ على الثاني انما هو باعتبار
افادة المقصود واما افادة الابطال للمذهب المذكور فامر خارج عن البحث فلا مضائقة لو لم يفده الدليل الثاني الذي هو الاولى
قوله فان المقصود في هذا المقام آه قال بعض الناظرين يعني ان مقصود الشارح نفي الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد
المحقق انه يقول ان عروض الوجود المصدري فرد حقيقي له فاورد عليه ما اورده وقد عرفت مقصود السيد المحقق فلا يرد عليه ما قال انتهى
اقول قد عرفناك مرة بعد اخرى ان هذا افتراء قوله وقد بقي بعد خبايا جمع خبية كالخفية وزنا ومعنى وقد القيناك لك خبايا سفه هذه
المباحث فتشكر قال في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين لوازم آه هذه معارضة على ما ذكر سابقا من ان بين الوجود الذهني

والخارجي اتحادا نوعيا وتقريره بان دليلكم وان كان يثبت مدعاكم لكن عندنا دليل ينفيه وهو ان لكل من الوجود الذهني والخارجي
لوازم ليست للآخر كالاحراق للنار والحرارة للهواء والبرودة للماء وغير ذلك فانها عوارض للموجودات الخارجية ولا تكون موجودة في
الذهن وكالانكشاف به والاكتناف بالعوارض حركة مستتبعة للتشخص وغير ذلك فانها عوارض الوجود الذهني ولا تكون موجودة بالوجود
الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الاختلاف بين الوجود الذهني والخارجي [illegible]
واجاب عنه الكمال المدققين بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم نفس الماهية وما في
ما نحن فيه ممنوع فيجوز ان تكون تلك اللوازم لصنف فلا يصح مخالفة اختلاف الوجود الخارجي والذهني نوعا بل صنفا والمطلوب ذلك لا هذا
قال في المنهية ايضا واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات اعلم ان ههنا اربع مقدمات متداولة على الالسنة في مواضع الاولى
ما ذكرنا والثانية اختلاف الملزومات لا يدل على اختلاف اللوازم والثالثة اتحاد اللوازم لا يدل على اتحاد الملزومات والرابعة
اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم اما الاولى فاستدل عليها العلامة الكوفاموي في شرح السلم القلسية المنتشر العلوم كما هو دابه
في جميع تصانيفه بالتوضيح ان الملزوم علة للوازم اما بنفس ماهيته كما هو مذهب بعض الصناعة او باعتبار وجوده المطلق في لوازم
الماهية ووجوده الخارجي في اللوازم الخارجية ووجوده الذهني في اللوازم الذهنية كما ذهب اليه المتأخرون واللوازم من آثار
الملزومات ومقتضياتها وقد تقرر في مقره ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يصدر عن الملزوم الواحد الا اللازم الواحد
ولا يمكن صدور اللوازم المتعددة عن ملزوم واحد وذلك ما اردناه وهذا تحقيق شريف جدا والعجيب منه فانه اقتدى بعين ما اقتدى ظانا
ان الامام ضاحك انما العجب من انه من حيث لم يفهم مخالفة هذا التقرير بتصريحه في بحار الحكمة اليمانية ولم يتفطن بما يرد عليه من الوجوه
القوية اليمانية منها ان هذا الدليل مبني على كون اللوازم معلولة للملزومات [illegible] بالقبول هو ان اللوازم
مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف ومنها انه ان اراد من كون الملزومات فواعل للوازم انها فواعل موجدة
لها حقيقة فهو باطل اذ الفاعل الحقيقي لجميع الاشياء هو الله تعالى وما يظن في الظاهر انه فاعل فانه ليس بفاعل حقيقة انما هو من الاسباب
والآلات وما يستفاد من كلام الحكماء من نسبة الفاعلية الى غير الله تعالى كالصورة النوعية في باب الطبيعيات والعقل الفعال
في مبحث الالهيات فتسامح منهم اعتمادا على الفطرة الوقادة والفاعل الحقيقي عندهم لجميع الاشياء انما هو الله تعالى وما سواه من
الوسائط والمبادي كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وفاعلها انما هو الله تعالى لا الملزومات وان اراد
بالفاعل المؤثر مطلقا والمتوقف عليه مطلقا [illegible] ان المراد من الشيء الواحد في قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد انما
هو المصدر المؤثر [illegible] ومنها ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لم يثبت بدليل [illegible] والدلائل المذكورة في
اسفارهم في هذا المقام كلها واهية فالبناء على الفاسد فاسد ومنها ان صدور الكثير عن الواحد انما يمتنع من جهة واحدة واما اذا
كانت هناك جهات مختلفة فلا بأس بصدور الكثير عنه كما صرح به الشارح في شرح التلويحات وقد جوزوا صدور الاثنين
عن العقل الاول وهكذا الى ان قالوا بصدور جملة الاشياء من العقل الفعال فكذلك يجوز ان يكون للملزوم الواحد جهات مختلفة
تكون بها للملزوم لوازم مختلفة وبالجملة فهذا الدليل لا ينبغي ان تصغى اليه الآذان او تشوه الازمان فالصحيح ان يقال لو لم
يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات لصح الانفكاك بين اللازم والملزوم فان معنى اختلاف اللوازم انه يكون [illegible]

لازم للشئ لا يكون لازما لشئ آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم لا بد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لا يعرضه الا
لازم واحد فيلزم عدم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه وهو بيّن في معنى اللزوم واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم
كالحرارة اللازمة للشمس والحركة والنار فانها مختلفة بالماهية مع اتحاد لازمها وأورد عليه بان الحرارة الحاصلة من الشمس تخالف بنوعه
الحرارة الحاصلة من النار وقس عليه فاين اتحاد اللازم وجوابه انا نتكلم في مطلق الحرارة من حيث انه مطلق فانه لازم واحد
للملزومات المختلفة واما الثالثة فلما ذكرنا آنفا من كون اللازم اعم فلا يلزم من اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات واما الرابعة فلما
ذكرنا في تحقيق الاولى فانه لو جاز اتحاد الملزومات مع اختلاف اللوازم للزم الانفكاك بين اللازم والملزوم ولانتقضت القاعدة
الاولى فاحفظ هذا الدقيق **قال في المنهية** ايضا لانا نقول الخ جواب للمعارضة المذكورة وتحريره ان اللوازم المختلفة في الوجهين
ليست مستندة الى الوجود الخارجي والذهني المصدريين حتى يلزم اختلافهما بل هي مستندة الى الوجود الحقيقي الذي يعبّر عنه
بالوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية انتهى وقد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في ان مراد السيد المحقق من الوجود الذي
اسند اليه اللوازم المختلفة ههنا ماذا فمنهم من قال ان المراد به الامر المنضم مع الماهية وعليه سلك الفاضل المحشي وستجيء ماله وما عليه
ومنهم من زعم ان المراد به الواجب على ما هو مذهبه وأورد عليه بان الواجب تعالى واحد شخصا فلا يمكن استناد اللوازم المختلفة اليه و
اجاب عنه الفاضل الكوفاموي بان استناد الامور المختلفة الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم يكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز ان تعتبر
مع الواجب اعتبارات مختلفة بها يستند اليه اللوازم المختلفة والقول بان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اعتبارا
مما لا دليل عليه ورده الفاضل المحشي بارده وستطلع على ماله وما عليه عن قريب ومنهم من قال ان هذا الجواب مبني على مذهب
الاشاعرة القائلين بان الوجود نفس حقيقة كل شئ فهو مشترك لفظي بين الحقائق المتخالفة وفيه ان صاحب هذا القول يدعي ان
وجود كل موجود نفس حقيقته فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن حقيقة واحدة فالوجود الخاص الخارجي والذهني
متحدان حقيقة فكيف يستند اليه اللوازم المتخالفة الدالة على اختلاف الملزومات وان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني حقيقة
واحدة تبادر على مذهب الصدر الشيرازي من انقلاب الحقيقة باختلاف الوجود او بناء على القول بحصول الاشياء باشباحها فمتخالفة
في المذهبين عند الجمهور تشهد بمخالفته وقال بحر العلوم نور الله مرقده ثم انه اخترع لبعض المتاخرين مذهبا وزعموا انه مذهب
المشائين وهو ان الوجود المشترك هو المصدر واشتراكه بين الافراد المتخالفة بالحقيقة وكل وجود متشخص بنفسه يصير المبهمات متشخصة به
لقيامه بها قياما انضماميا وتارة يقولون قياما اتحاديا كقيام الجنس بالفصل فان بني جواب المحشي على هذا الرأي فله نوع توجه انتهى
وفيه ان السيد المحقق قد صرح ان الوجود المشترك وان كان يظن في بادي الرأي انه المصدر لكنه في الحقيقة هو الوجود الخاص
فهو بمراحل عن كون المشترك هو الوجود المصدر **قوله الظاهر انه اراد به الخ** قال في المنهية في الوجود مذاهب احدها ان الوجود
عبارة عن الواجب تعالى وثانيها انه عبارة عن حقيقة الشئ وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد
المحشي في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر انه اراد الخ انتهت **قوله فيما في الوجود مذاهب** اختلفوا
في الوجود في مواضع في بداهته ونظريته وفي اشتراكه بين الموجودات وعدم اشتراكه وفي عينيته للموجودات وزيادته عليها وكتب
الكلام مشحونة بذكر هذه الاختلافات والتحقيق على ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ان الاختلاف الاول لفظي حيث

قال الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى المصدري والقائل بكسبيته وبامتناع ادراكه اراد به منشأ الانتزاع والوجود
الحقيقي انتهى واما الاختلافات الباقية فالذي يظهر بالنظر الدقيق ان ما هو في الوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية وقد مر تفصيله فيما اذا
كما قال المدقق في حواشيه على كلام السيد المحقق المذكور فعلى هذا يكون النزاع في اشتراك الوجود في الماهيات واختصاصه وكذا في
زيادة الوجود وعينيته مع الماهيات كلها يرجع الى النزاع اللفظي فان القائل باشتراك الوجود هو القائل بالمعنى الانتزاعي المصدري
دون من يقول بعينيته مع الماهيات وكذا حال القائل بزيادته انتهى ما لست افهمه قوله فيها عبارة عن الواجب هذا هو مذهب
الاشراقيين وتبعهم السيد المحقق وحقق ان ما به موجودية جميع الاشياء هو الواجب والتي تنتسب الموجودات كلها فالواجب موجود بالذات
والممكنات موجودة بوجوده كما يقال لابن شمس وقد فرع عليه في حواشي حاشية التهذيب الجلالية عينية علم الواجب الاجمالي بذاته تعالى
حيث قال ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه
الجهة معدوم فالجهة التي بحسبها يتعلق العلم انما هي الاولى وهي راجعة اليه تعالى فان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب فعلمه تعالى
بالممكنات منطوي في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنها مثقال ذرة انتهى والتحقيق ان ما اختاره من كون الوجود الحقيقي عين الواجب
باطل فانه لا يخلو اما ان يكون ذات الواجب مصداق الوجود وانتساب الممكن اليه وكلامه في حواشي شرح المواقف قد يشعر بالاول
وقد يشعر بالثاني وكلاهما باطلان اما ان كون ذات الواجب بعينها وجودا خاصا وما به الموجودية لجميع الاشياء باطل فلان ذات
الواجب اما ان يكفي في موجودية جميع الاشياء وليس حكاية الموجودية للممكن عبثا او لا يكفي فعلى الاول يلزم وجوب الممكن لكان
لان مصداق الموجودية لما كان نفس الذات الواجبة بلا احتياج امر آخر وجب كون الممكن موجودا وهذا خلف وعلى الثاني يلزم
الاحتياج الى شرط زائد بحيث لو لم يوجد ذلك الشرط لم يوجد الممكن مع وجود الواجب في الحالين فلم يكن ذات الواجب
مصداقا للموجودية بل الشرط الزائد واما ما استند اليه على مذهبه في منهيات حواشي الحاشية الجلالية بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما
ان يكون القائم انضماميا او انتزاعيا فعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وجود وضرورة ان الانضمامي يقتضي تقدم محل
ان يوجد المنضم اليه في ظرف الانضمام ثم يوجد فيه الصفة وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود ثم ينقل الكلام
اليه حتى يتسلسل وينتهي الى الواجب فغير تام لما قيل ان لنا ان نختار شق الانضمام ولا نسلم ان يكون انضمام الوجود
الى الممكن كانضمام الفصل مع الجنس فلا يلزم الوجود قبل الوجود لان هذا النحو من الانضمام يرجع الى الحيثية فيلزم ان يكون الوجود
جزءا من الممكن ولم يقل به احد فهذا الاحتمال خارج عن البحث بل لانه لا يلزم من البطلان شق القيام الانضمامي والانتزاعي ثبوت
المدعي وهو كون الوجود عين الواجب لبقاء شق القيام الذي هو مذهب الاشعري فانه قال بان وجود كل شيء عينه [illegible]
يتم الدليل واما ان كون انتساب الممكن الى الواجب تعالى هو الوجود باطل فلان هذا الانتساب اما ان يكون صفة للممكن كما هو الظاهر او
صفة للواجب فعلى الاول فاما انتزاعي او انضمامي وقد ابطلهما وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون انضماميا او انتزاعيا فان كان انضماميا
فوجود كل ممكن انتساب خاص له بالواجب قائم بالباري تعالى وصفات الواجب كلها قديمة فيلزم قدم الممكنات بل [illegible]
كان انتزاعيا فيجري الكلام في المنشأ فافهم قوله فيها وثانيها آه هذا مذهب الشيخ الاشعري [illegible] الموجودة الا [illegible]
في الكتب الكلامية كالمواقف وشرحه وغيرهما ان عينية الوجود تستلزم عدم الوجوب فان الماهية لما كانت [illegible] وما [illegible]

الوجود من دون احتياج الى امر آخر وكل ما هو كذلك فهو واجب بحجاب بعنه بان العينية لا تستلزم الوجوب فان الوجود اذا كان عينها فبطلان الماهية هو بطلان الوجود تا الوجود مفتقر في تقرره في الواقع الى الجاعل وكذا الماهية فلا وجوب **قوله** فيها وثالثها آه

هذا القول التفصيل ثلثة مذاهب الاول مذهب الحكماء المشائين وهو ان الوجود عين الذات في الواجب وفي الممكنات زائد عليها منضم معها

فهو مشترك معنوي بين الممكنات فقط والثاني مذهب المتكلمين القائلين بان الوجود مطلقا سواء كان وجود الممكن او وجود الواجب

زائد فعندهم الوجود مشترك معنوي بين الكل والثالث مذهب زين الدين واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن

ومشترك معنوي بين الممكنات وهذا الاخير سخيف جدا فانظر ماذا ترى **قوله** فلوازم الوجود الذهني آه حاصله ان المراد بالوجود الذي

اسند السيد المحقق اللوازم المختلفة اليه هو الامر المنضم مع الماهية وظاهر ان المنضم مع الوجود الخارجي غير المنضم مع الوجود الذهني فلوازم الوجود

الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهيات في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وهما اي الامران المنضمان

مختلفان بالماهية فيصح استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات مع عدم اختلاف الوجودين بالهوية بين ثم استناد اللوازم المختلفة اليهما ويرد عليه انما

يصح لو كانت الوجودات عبارة عن الامور المنضمة مع الماهيات كانت حقائق متخالفة متكثرة بذواتها بان يكون اشتراك الوجود بينها

اشتراكا لفظيا كما نقله المحشي سابقا عن المشائين فانه حينئذ يمكن استناد اللوازم المختلفة الى تلك الوجودات المختلفة وقد عرفت انه ليس

كذلك فان القائلين بانها حقائق مختلفة بالاشتراك اللفظي قائلون بانها عبارة عن نفس الحقائق لا انها عبارة عن الامور المنضمة

والقائلون بكونها عبارة عن الامور المنضمة قائلون بالاشتراك المعنوي فلا تصح ارادة الامر المنضم ههنا شيئا وقد تنبه عليه المحشي

ههنا فقال مستدركا لكنه الخ واما ما اورده بعض الافاضل على تقرير المحشي بقوله اقول فيه انا اذا تصورنا شيئا وجوده الخارجي منضم

معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها كما هو المقرر عندهم فاذا كان الوجود منضما

مع الشيء في الذهن فهو بعينه الوجود الذهني فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فيعود الاشكال ومن ههنا بطل ما قيل من

انه لو نحى جواب المحشي على هذا فلم يرج توجيه انتهى بلفظه فمغلطة نشأ منشأه بناء على زعمه في مواضع متعددة من حاشيته ان معنى حصول الاشياء

بانفسها حصول الشيء الخارجي من حيث تشخصه ووجوده الخارجيين في الذهن ولهذا اعترض على مذهب الطبعيين في الابصار القائلين

بحصول الصورة المنطبعة في الرطوبة الجليدية كما مر تفصيله بثلثة ايرادات الاول ان الحصول في الحاسة انما يكون على سبيل الحلول

وهو يقتضي الاحتياج الى المحل بشهادة الوجدان ولا شك في ان الهوية الشخصية المذكورة من حيث انها هوية شخصية موجودة في

الخارج لا تفتقر الى الحاسة فلا يتصور حلول الهوية المذكورة في القوة الحاسة والثاني ان جماعة من الناس قد تبصر شخصا واحدا في

زمان واحد فلو حصلت هوية الشخصية في ذلك الزمان في اذهان مختلفة يلزم وجود شخص واحد في زمان واحد في المحال المتعددة

والثالث انه لو حصل الشخص في الحاسة مع التشخص الخارجي يلزم ان يكون له تشخصان الخارجي والذهني وتعدد التشخص للشخص الواحد

باطل فهذه الايرادات من قبيل بناء الفاسد على الفاسد اذ مذهب المشائين ليس ما زعمه ذلك الفاضل حتى ترد عليه الايرادات

الثلثة المذكورة **قوله** لكنه لا يصح آه حاصله ان استناد اللوازم المختلفة الى الامور المنضمة مع الماهيات التي هي وجودات حقيقة

لا يصح على المذهب المختار للحكماء المشائين من ان الوجود مشترك معنوي بينها بان يكون الوجود موضوعا لمعنى واحد وهو مبدأ الوجوه

ومابه الوجود ويكون هذه الامور افراده وذلك لان الامر المنضم الى الماهية على تقدير كونه مشتركا معنويا بينها يكون متحد النوع

فلا يصح استناد اختلاف اللوازم اليه بل انما يصح على الاشتراك اللفظي وهو باطل كما مر واقول الاستدراك ههنا لا معنى له لانه يوهم ان ههنا
مذهبا آخر غير ما استدرك به وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بالامر المنتزع قائلون بالاشتراك المعنوي قوله بناء على ما قال
السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وحاصل كلامه فيها ان المدعى بالنظر الى المقصد الاول من المرصد الاول من الموقف
الثاني من المواقف انه موضوع لاثبات بداهة الوجود والمصدري اشتراك الوجود المصدري بمعنى بين افراده التي هي حصص وتلك
الموجودات بحسب الحمل الاشتقاقي في هذا المقصد الثاني لكن اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي لا يتصور حقيقة الا بحسب المنشأ الذي
هو الوجود الحقيقي فيكون الاشتراك فيه حقيقة لا في المعنى الانتزاعي وايضا اشتراك المعنى المصدري بين الوجودات والموجودات ضروري
غير قابل لان يجعل مسألة من الفن بل لكونه اجلى مما لا يليق النزاع من هؤلاء العقلاء فيه فيكون الاشتراك وعدمه في الوجود الحقيقي تحقيقه
قوله بين الوجودات او الموجودات وجه الترديد ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود المذكورة في المواقف بعضها تدل على اشتراك
الوجود بين افراده الحصصية وبعضها تدل على اشتراكه بين افراده الموجودة ولولا ضيق المقام لذكرتها قوله اشتراكا على وجه الاجمال
هو عبارة عن امكان صدق الكلي على الافراد مجتمعة كما يصدق عليها منفردة والاشتراك المعنوي عبارة عن اشتراك المعنى بين افراده
كالانسان بالنسبة الى افراده والاشتراك اللفظي عبارة عن اشتراك اللفظ في المعاني كالعين بالنسبة الى معانيه كذا نقل عنه في المنهية
قوله وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي اه اورد عليه بعض المحققين في حاشيته المتعلقة بحواشي شرح المواقف بان الوجود الحقيقي لم
ينقح بعد فارجاع المباحث اليه انكار لما لا يليق في حق من يرجع المباحث ان يعين المبحث على ان كثيرا من دلائلهم مما يدل
كلها لا ينطبق الا على المصدري انتهى وانت تعلم ان اختيار وقوع النزاع في الوجود المصدري البديهي الاشتراك ليس باولى من اختيار
وقوعه في الوجود الحقيقي ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذين لا تميز لهم في المباحث في الوجود الحقيقي قبل تنقيح المصداق
قوله وما قيل القائل الفاضل السنديلي مجيبا عما اورده كمال المدققين بقوله ان الوجود بمعنى ما به الوجود اما عبارة عن الواجب فلا يصح
استناد اختلاف اللوازم المختلفة اليه لاستحالة تعدد الواجب شخصا واما عبارة عن الماهية بنفسها وهي ايضا لا تصلح للاستناد ضرورة الاتحاد
فيهما ذهنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنتزع وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي كما هو المتقرر في مدارك الحكماء انتهى حيث
قال انا مع اعترافي بقصور الباع اقول يمكن ان يقال انه اراد بالوجود ما به الوجود وهو الواجب واستناد الاشياء المختلفة الى الواحد انما لا يجوز
اذا لم تعتبر معه جهات متعددة واما اذا اعتبرت فيجوز انتهى وهكذا ذكره الفاضل الكوپاموي قوله لكنه يبعد فيه اشارة الى دفع الايراد
قوله او بناء على هذا يصح آه حاصله انه لو كفى التغاير الاعتباري فيمكن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري ايضا لتحقق التغاير
بين الوجودين اعتبارا فلم عدل السيد المحقق عنه واجاب عنه ابو حيدر استاذ استاذي نور الله مرقده بانه انما اعرض عنه لان اللوازم
انما هي مستندة في نفس الامر الى الوجود الحقيقي دون المصدري لا ان الجواب لا يتأتى الا به قوله بل الجيد اي الجيد من يرد الامر في الجواب
كذا في المنهية قوله انما هو الاكتفاء على المبني عليه قال في المنهية المراد بالامر المنتزع الماهية وهذا القدر كاف في دفع الاشكال انتهت
قال ثم بعضهم خص آه اعلم ان في كلام المصنف ثلثة احتمالات الاول ان يراد بالتمهيد الحادث فقط وبالصفة الحصولي وهذا هو الذي
ابطله سابقا في المنهية واراد ههنا ابطاله في الحاشية والثاني ان يراد به الحصولي الحادث وهو الذي صدره سابقا بقوله ويكون ذا اللام
في قوله هناك وما هو الا العلم الحصولي للعهد اي الحصولي الحادث لانه لا دخل في الاكتساب الا للعلم الحصولي الحادث على ما مر تقريره والثالث

ان يراد به مطلق الحصولي ويكون قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور صفة كاشفة وهو الذي ذكره بقوله كان المراد الخ بحمل البعضية
على الذاتية على ما هو الصحيح المقبول عند ارباب التصحيح وعلى هذا يكون كل من العبارات الثلث محمولا على فائدة جديدة وكل جديدة
اولى من قديمة **قوله** وجه لعدول المصنف الخ قال بعض الناظرين يعني ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالمتجدد
ووجهه انه على تقدير تخصيص المقسم بالحادث لا بد من تخصيص بالحصولي ايضا لان الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم تخصيص المقسم بالحصولي
بعد تخصيصه بالحادث من غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى تخصيصه بالحصولي اذ المتجدد بمعنى الحصولي
الحادث ولا يخفى ان هذا الكلام من الشارح ليس على ان مورد القسمة عند المصنف في زعمه هو الحصولي الحادث كما ادعاه اليه في ما سبق انتهى
اقول غرض السيد المحقق ههنا ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيصه بالحادث
لا بد ان يخصص بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة داعية اليه وعلى تقدير تخصيصه بالمتجدد والذي هو عبارة عن الحصولي
لا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة فان العلم الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق عند المحققين ومنهم المصنف فلا بد ان يقيد المقسم
بالحصولي المطلق ثم ان البداهة والنظرية لا تتصف بها الا الحصولي الحادث فلا بد من تقييد الحصولي بالحادث عند التقسيم الثاني **قوله**
توجيه وتوضيحه انه كما ان البناء يعلم ما يبنيه ويصوره في ذهنه قبل البناء ثم يعلمه بصورته التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه كذلك الواجب تعالى
يعلم الاشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البناء قبل وجود البناء وبين علم الواجب قبل وجود الاشياء فان في الاول
اجمالا اجماليا للانكشاف التام وفي الثاني انكشاف تام فانه تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها علما تاما كما يعلم بعد وجودها وهذا العلم السابق هو
المسمى بالعلم الفعلي لانه مبدأ للفعل والخلق ومنشأ لجعل الاشياء فان الجاعل بالكسر لم يعلم المجعول لا يصدر منه الجعل وهو ظاهر والعلم الذي
يكون بعد ايجاد الاشياء يسمى بالتفصيلي قال السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية اعلم ان للواجب علما اجماليا وعلما تفصيليا
اما العلم الاجمالي فهو مبدأ العلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وهو صفة الكمال وعين الذات واما العلم
التفصيلي فهو علم حضوري بالموجودات الخارجية والصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى اذا تمهد لك هذا فنقول ان المصنف قد شمل
العلم الحضوري الذي يكفي فيه مجرد الحضور بعلم الواجب حيث لم يقيده بعلمه بنفسه كما قيد علم العقول به فعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضوري
سواء كان بنفسه او بغيره وقد تقرر في مقره وسيأتي تقريره عن قريب ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات متغايران بالاعتبار
فيلزم ان لا تغاير بينهما اصلا لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم منه ثلث استحالات الاولى عدم علمه تعالى قبل وجود
الممكنات لان علمه بها لما كان حضوريا وهو عين الحاضر عند المدرك ولا حضور للممكنات قبل وجودها فلا يكون عالما بها قبل وجودها
سبيل والثانية تجويز استكماله بالغير فلان منشأ الاشكال ان العلم صفة كمال وعلى هذا التقدير يلزم استكماله بالممكنات لكون العلم عبارة عنها والا
الاستكمال بالغير نقص في ذاته والثالثة زيادة صفة العلم لانه لما كان عبارة عن الممكن لكونه حضوريا والممكن زائد على الواجب
فيلزم زيادة صفة العلم عليه مع انهم قائلون بعينية صفة العلم بل بعينية جميع الصفات له تعالى **قوله** انه قد تقرر في مقره اي في
فن الالهيات من الحكمة الباحثة عن احوال ما لا يفتقر الى المادة مطلقا اي لا في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني كالاله
والعقول **قوله** علما فعليا يقابله العلم الانفعالي وهو الذي يكون بالتأثر عن الغير وعلى هذا يبتنى ما قال المحقق الطوسي في
شرح الاشارات في تقسيم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا يخترعه ثم يوجده

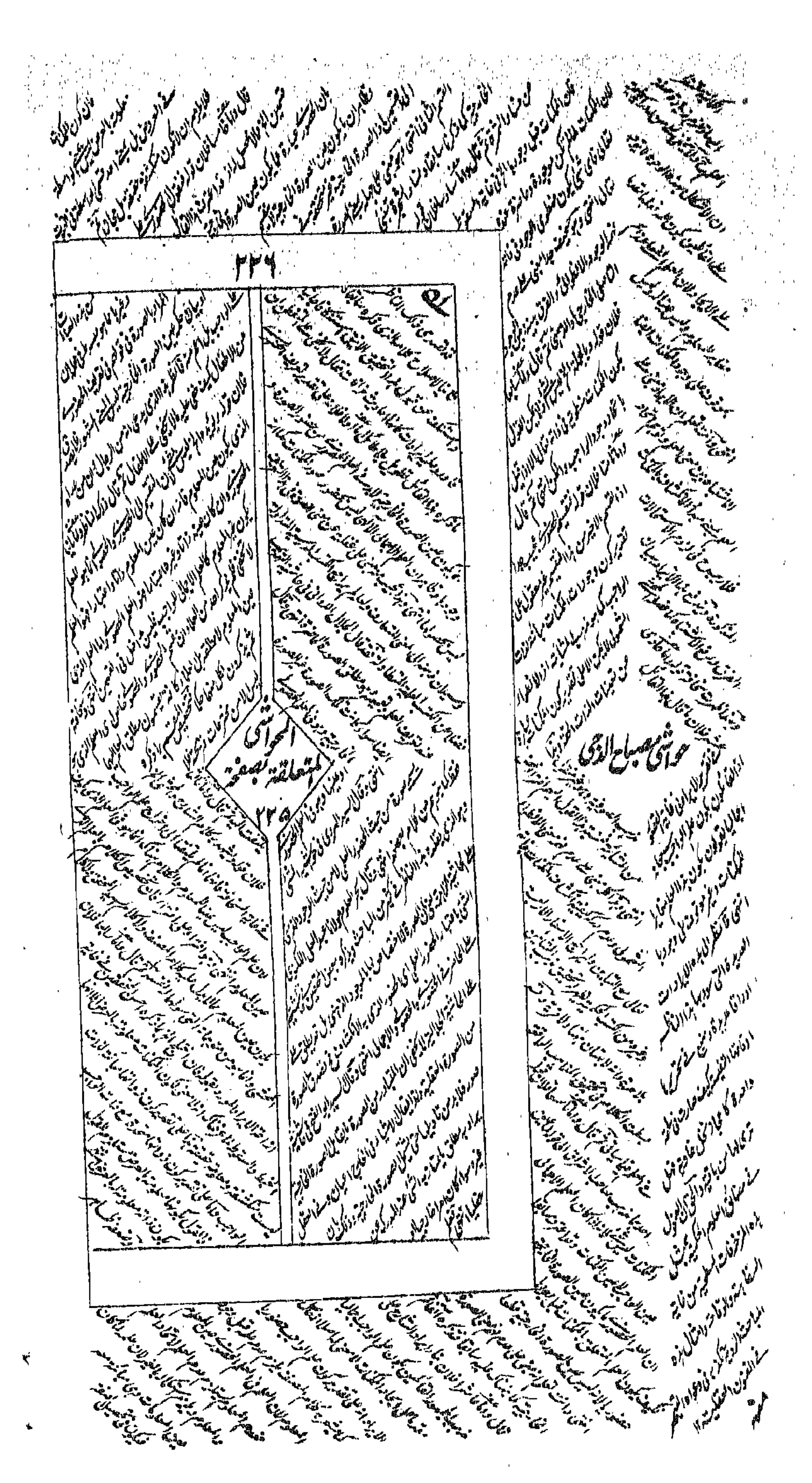
الى مشاهدة ايجاده فالعقل بعد ذلك يسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهده ويسمى علما
انفعاليا ويجب ان يكون تعقل الواجب من النحو الاول قوله ينادي باعلى نداء الخ كيف لا فان البعرة تدل على البعير والاقدام تدل
على المسير افلا يدل هذا النظام العجيب على علم اللطيف الخبير وهذا النداء لم يصل الى مسامع الشيخ المقتول حيث زعم ان علمه تعالى ليس
فعليا مقدما على الايجاد حيث قال في حكمة الاشراق بعد ما ابطل مذهب المشائين القائلين بالصور علم الكائنات في علمه تعالى بذاته
في زعمه وسنذكره عن قريب فاذن الحق في العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه ظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة
له اما بانفسها او بمتعلقاتها انتهى ولما شعر بورود الايراد عليه بانه لو لم يعلم الواجب هذه الاشياء قبل ايجاد العالم كيف اوجد منه هذا النظام
الاكمل اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم لازم من عجيب الترتيب الذي بين المجردات النقائية والنسب اللازمة واضوائها المنعكسة
بعضها عن بعض انتهى ولعلي هذا الكلام من اوله الى آخره مما يقشعر عنه جلود الذين يخشون ربهم وتقف به شعور الذين يخافون يوم المطلع
الى هذا النظام العجيب والترتيب الغريب القول بما قال يصدر من غير ان يعلمه موجده ويتصوره سببه واما اعتذاره بان جودة النظام
وحسن الترتيب انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان العقول المفارقة كثيرة ولها سلسلة طولية
وعرضية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها فمردود بما ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بانا لو سلمنا ان
هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم لكنا نستفسر عن حال ذلك العالم وهذا السبب الباعث لنظام ذلك العالم فان جعل لكل نظام نظاما آخر
يلزم الدور او التسلسل فلا جرم ينتهي الى العناية الالهية والارادة الواجبية التي انكرها صاحب الاشراق هذا وسيجي زيادة تحقيق لهذه المباحث
قوله ليس زائدا على ذاته الخ اقول النفي وارد على المقيد والقيد جميعا فالغرض انكار الزيادة مطلقا لا النفي المغاير والمغاير فقط وقد يقال انه
اشارة الى دفع سؤال يرد على الحكماء على قواعدهم في صفات الواجب ومنها العلم عينه تعالى تقرير السؤال ان الصفة عبارة عما يقوم بالشي
والعقل يشهد بالتغاير بين القائم وما يقوم به فمثل ما يصح القول ان صفة زيد عين ذاته فكيف يكون صفات الواجب عينه تعالى ومن ثم
قال بعضهم من غرض الفلاسفة من هذا القول انكار صفات الواجب في صورة الاقرار وتقرير الدفع انه ليس غرضهم ان الصفة عينه
تعالى لا تغاير بينهما اصلا حتى يرد عليه ما يرد بل الغرض منه انه لا تغاير بين ذات الواجب وصفاته كما [illegible] صفته فان ذاته في نفسه مع قطع النظر
خاليه عن جميع الصفات وكل صفة منها [illegible] زائد على ذاته مغايرة عنها والا لكان الواجب تعالى خاليا في حد ذاته عن صفات الكمال في
وقت من الاوقات فصفاته ليست متمايزة عنه بل هي متحققة بما في حد ذاته [illegible] قول المتكلمين صفات الواجب ليست عينه ولا غيره
كما ليس معناه سلبهما النقيضين كما يتوهم في بادي الراي بل المراد منه بالغير الغير الاصطلاحي [illegible] الا ان ذلك عندهم صفات الواجب ليست
غيره بهذا المعنى لعدم امكان انفكاكها عنه والا يلزم النقص المنافي للوجوب والعينية عليه منتفية وظاهر ان العين والغير بالمعنى المذكور ليسا
متناقضين حتى يلزم ارتفاع النقيضين هذا ولا يخفى عليك انه على هذا التقرير يرتفع النزاع بين الحكماء والمتكلمين ويكون مآل قول
المتكلمين وقول الفلاسفة واحدا وليس كذلك فان المتكلمين يقولون ان صفات الواجب ممكنة صادرة عنه تعالى قديمة ازلية متصفة
بها الذات من الازل والفلاسفة لا يقولون بصدورها عن الواجب بل هم قائلون بالعينية بمعنى ان ما يصدر عن الذات والصفة
في غير الواجب فهو صادر عن نفس ذاته المقدسة من دون احتياج الى امر آخر فهو بالحقيقة نفي صفات الواجب الزائدة كما ذكره المحقق
التفتازاني فتامل فان المقام دقيق الفهم الانظر المحقق قوله كما يشهد به قوله تعالى اقول هذا الاستشهاد على زيادة الصفة

واللطافة وموافق لما ذكره علماء التفسير اولو البصارة واستدلال الفلاسفة بهذه الآية على تحسين علم الفلسفة في غاية الضعف والسخافة
كيف وبعض مسائل الحكمة كاستحالة الخرق والالتيام في الافلاك كما انعدام واستحالة اعادة المعدوم المنجر الى انكار الحشر مخالفة للنصوص
الظاهرة فحري ان يقال في حقها من يؤت الحكمة فقد اوتي شرا كثيرا قوله اي بالامر المباين قال في الحاشية اي الامر المنفصل المتباين
الوجود وانت تعلم ان يقال فيه سلوك على مسلك المتكلمين فان الذي لا يليق بشان الواجب عندهم انما هو الاستكمال بالمنفصل المتباين
الوجود واما الاستكمال بالصفات الزائدة فهو جائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية الاولى ان يقال يستحيل
تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفة وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل
لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه
فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا
يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الى نفي صفات الله تعالى والكرامية الى نفي
قدمها انتهى وهذا صريح في استكمال الواجب بالصفات الزائدة الازلية ولا باس فيه لكن ينبغي السكوت عن اطلاق الاحتياج والاستكمال
على الواجب لان الفلاسفة لما راوا ان استكمال الواجب بالممكن مستلزما النقص عليه مالوا الى القول بعينية الصفات له ونفي زيادتها عليه ولم
يعلموا ان الصفة مطلقا تقتضي زيادتها على الموصوف ويمكن ان يقال ليس غرض الفاضل المحشي من هذا التفسير تجويز الاستكمال بالامر الغير
المنفصل كالصفة القائمة به تعالى وانما فسره بهذا بناء على انه على تقدير كون علم الواجب حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل
المتباين في الوجود وهو الممكنات وبالجملة هذا التفسير بيان للواقع لا احتراز قوله لعينيته اي العينية مع المعلوم اما عينية ذاتية واعتبارية كليهما
كما هو مذهب المحشي المحقق واما عينية ذاتية فقط دون التغاير الاعتباري كما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات واياما كان
فمصداق المعلوم والعلم في العلم الحضوري يكون واحدا ولما كان علم الواجب بما سوى ذاته من الاشياء حضوريا يلزم ان يكون علمه بعين
الاشياء فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات هذا ملخص ما عليه بعض المحققين من ان المعلوم بالذات في علم الواجب اذا كان بغيره انما هو ذاته
فلا يلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات ولا الاستحالات الاخر بيان حيث قال في حواشيه لكنا نقول ان العلم الحضوري للباري سواء
كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته وتحقيقه ان الباري بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه فكانها الذات هي
المعلومة حقيقة وبالذات والممكنات كانها بالعرض وكما ان الوجود بالذات للواجب حقيقة وللممكنات بالعرض كذلك المعلوم بالذات
ذاته تعالى والممكنات معلومة بواسطتها وواسطة في العروض فالممكنات كما انها موجودات بالعرض ويخالف حكم وجودها بحكم وجود
الباري كذلك الممكنات معلومة بالعرض ويخالف حكم علمها بحكم علم الباري واذا تقرر هذا فنقول ان علم الواجب علم حضوري مطلقا
سواء كان بالنظر الى الذات او بالنظر الى الممكن ومعلومه بالذات ذاته دون غيره بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة لسبب
حضورها عنده ح لا يستكمل الواجب بغيره بل هو مستكمل بذاته ولا شناعة فيه ولا زيادة صفة العلم فان الذات هي الحاضرة
عنده وهي منشا الانكشاف ولا يلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تنتفي بانتفاء المعلوم بالذات دون العرض ولا تفرقة
في هذا التحقيق بين العلم بمعنى الحاضر بالذات وبين العلم بمعنى منشا الانكشاف كما فرق المحشي في تحقيقه وجعل الحضوري بمعناه الاول دون
الثاني بل كلاهما حضوري ولا تغاير كل واحد منهما لذاته تعالى انتهى كلامه وما اعترض عليه زبدة المحققين في حواشيه بوجهين الاول انه لا يصح

توجيها عن القائلين بحضورية علم الواجب بالممكنات كصاحب الاشراق وغيره فانهم صرحوا ان علمه بمعلولاته عين معلولاته حال ايجادها
لا قبله والثاني ان ذات الواجب متقدمة على الممكنات على تقدير القدم تقدما ذاتيا فليس في مرتبة ذاته شيء من الاشياء وعلى تقدير
الحدوث الزماني تقدما خارجيا فليس في مرتبة ذاته شيء في الخارج والواقع فاذا كان مبدأ الانكشاف نفس ذاته فهو في حد ذاته عالم بجميع
الاشياء فيلزم معلومية الشيء وتعلق العلم به قبل وجوده والظاهر ان انكشاف الشيء وتعلق العلم قبل وجوده في الواقع باطل على تقدير
كون العلم حضوريا **اقول** وبالله التوفيق القائلون بكون علم الواجب بالممكنات حضوريا افترقوا فمنهم من انكر العلم الفعلي وزعم ان العلم
الحضوري عين الممكنات واليه ذهب صاحب الاشراق ومنهم من قال ان ذات الواجب مع وحدته مرآة لجميع الاشياء من الازل الى الابد
واليه ذهب المتاخرون وقد عرفت ان مذهب صاحب الاشراق في هذا الباب خال عن التفصيل الذي يقبله العقل السليم فضلا عن صاحب الاشراق
اذا عرفت هذا فنقول توجيه ذلك المحقق مبني على مذهب المتاخرين المقبول عند المحققين فلا قدح لو لم يتحقق توجيها لمذهب صاحب
الاشراق فاندفع الايراد الاول واما الايراد الثاني فهو مشترك الورود عليه وعلى مذهب المتاخرين المذكور كما هو جوابهم فهو جوابه وحاصله
ان الممكنات وان كانت معدومة في حد ذات الواجب عن الواقع لكنها منطوية الوجود في وجود الواجب وذاته الواحدة كالصورة
المتعلقة باشياء كثيرة مبدأ الانكشاف جميع الاشياء كما سيأتي تحقيقه فلا استحالة في تعلق علم الواجب بالاشياء قبل وجودها وهذا النمط
ولبعض الناظرين زاد تعمقه في الظهور فاورد على ذلك المحقق اولا الايراد الاول المذكور سابقا وقد عرفت جوابه وثانيا بان الاختيار
في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه فلا يلزم حضورها بحضور ذاته عنده فان انكشاف
الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة اصلا الا بالذات ولا بالعرض انتهى ولعله لم ينظر شرح السلم لذلك المحقق فانه قد اجاب
عنه بان ذات الواجب مع تباين الممكنات لها منشأ الانكشاف بارتباطات خاصة بين الذات والممكنات فلا جرم يكفي حضور ذاته
عنده لانكشافها فيكون الممكنات معلومة بالعرض وذاته تعالى معلومة بالذات فاستقم ولا تزل **قوله** بحدوث الزمان
والزمانيات هذا اقتدار السيد المحقق فانه قال في الحنفية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانما هي في جانب الماضي كما هو
مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم وغيره واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم
لان المعدوم الزماني حاضر عنده في زمان وغائب في زمان آخر فلا بد له وما تقتضيه كل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات
موجود في موضعه وفي زمانه وحاضر عنده تعالى وان كان غائبا عند بعضها انتهى وتوضيحها ان الاستحالة عدم علم الباري تعالى قبل وجود
المعلوم انما تلزم على تقدير حدوث الزمان والزمانيات فانه على هذا يكون الاشياء والحوادث زمانا قبل وجودها معدومة منتفية فلو كان
علمه تعالى بها حضوريا والعلم والمعلوم متحدان فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات قطعا لانعدام المعلومات عن الواقع واما على
القول بقدم العالم كما هو مذهب الحكماء فلا يلزم هذه الاستحالة فان العالم ح لا يكون مسبوقا بالعدم صريحا في الواقع بل هو موجود
معه تعالى فلا قبلية له على شيء من اجزائه وما يرى من التقدم والتاخر في اجزاء الزمان والزمانيات فانما هو بالنسبة الى بعضها الى
بعض واما بالقياس الى الواجب المتعالي عن شوب الزمان فكل الاشياء حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا لا قبلية هناك ولا
بعدية فهو يعلمها بذواتها في كل جزء من اجزاء الزمان فلا يلزم عدم علم الواجب اصلا ويرد عليه ايضا بحر العلوم رحمه ان
الايراد ونفيها فقط على هذا الرأي ايضا لان علمه تعالى فعلي متقدم على الاشياء فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على وجود الجميع

بوجودا تها الخارجية الممكنة فيكون العلم انفعاليا وقد يجاب عنه بان مراد السيد المحقق من القبلية القبلية الانفكاكية في الخارج دون القبلية بحسب رتبة العقل فتعلق علم الواجب بحين قدم الزمان باعتبار لحاظ العقل في المرتبة المتقدمة لا يضره وهو مردود بما ذكره ابي و استاذي سراج المحققين في كشف المكتوم على حاشية بحر العلوم بان المرتبة المتقدمة على حضور هذه الموجودات من المراتب الواقعية فان لم يكن القبلية في الخارج فخلوه تعالى عن العلم بها فيها يستلزم الجهل في ذاته وهو كما ترى **قوله** واستكماله بالغير هذه استحالة ثانية على تقدير كون علم الواجب بالممكنات حضوريا تقريره انه لو كان علم الواجب بالممكنات حضوريا بان يكون الممكنات بانفسها مناشئ للانكشاف له تعالى للزم استكمال الواجب بالغير وهو الممكن لانه قد سبق ان العلم كمال وهو على هذا التقدير عين الممكن وهو غير الواجب فيلزم استكماله بالغير **قوله** وزيادة صفة العلم عليه هذه استحالة ثالثة واردة على التقدير المذكور تحريره انه لو كان علم الواجب بغيره حضوريا للزم زيادة العلم عليه لان العلم ح يكون عين الممكنات وهي زائدة عليه تعالى مغايرة له **قوله** يا ومر الاساس ما مهدناه فالاستحالة الاولى تهدم التمهيد الاول من ان النظام العجيب يشهد بان موجده علمه اولا ثم اوجده والاستحالتان الاخريان تهدمان لاساس التمهيد الثاني وراما التمهيد الثالث فليس تمهيدا مستقلا بل هو موقوف عليه للاستحالة الثانية والذي يخطر لي هو ان الاحسن في تقرير الاستحالة الثانية ان يقال لو كان علمه بالممكنات حضوريا وعين الممكنات فلا يخلو اما ان يستكمل ذات الواجب به اولا على الاول يبطل التمهيد الثاني وعلى الثاني يبطل التمهيد الثالث **قوله** فتدبر افاد ابي واستاذي سراج المحققين نور الله مرقده لعله اشارة الى ما اورده بحر العلوم من ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير امر واحد لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير والافتقار والا فاي استحالة فيها فتدبر انتهى وقد اجيب عنه بان السيد المحقق انما عدهما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير يستحيل في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة تستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات له تعالى واليه اشار رحمه الله تعالى بقوله فتدبر **قوله** حاصله آه اعلم ان العلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بدانستن وهو موقوف على تحقق المنتسبين والثاني مبدأ الانكشاف كالصورة العلمية ونحوه والثالث الحاضر عند المدرك والاول خارج عن المبحث لعدم كونه كما لا انما الكمال هو الثاني والثالث فالمعترض زعم انهما متحدان في الواجب كما انهما متحدان في الممكن فاورد عليه ما اورد من الاستحالات المذكورة وليس كذلك فان المعنى الثاني عين الواجب والثالث عين المعلوم وهو الممكن فالحاضر عند الواجب وان كان هو الممكن لكنه ليس علما ومبدأ للانكشاف حتى يلزم الاستكمال بالغير وغيره بل مبدأ الانكشاف هناك انما هو الذات الواجبة الواحدة فاندفع الاشكال بحذافيره وقال بعض الناظرين معترضا على الفاضل المحشي ان هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم المقدم على الايجاد وكونه عينا للواجب والقائلون بكون علم الواجب حضوريا كصاحب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم على الايجاد ويقولون بسبق العلم على الايجاد غير حضوري فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب على التحقيق عنده انتهى واقول اختلف الناظرون في ان العلم الفعلي الواجبي المقدم على الايجاد الذي هو عين الواجب عند المحققين من المتاخرين ومنهم المحشي المحقق هل هو حضوري او واسطة بين الحصولي والحضوري فمنهم من قال انه واسطة بينهما زعما منهم انهم قد صرحوا ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات متغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان من كل وجه وهذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم الذي هو الواجب وبين المعلوم الذي هو ذات الممكن اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا عند المحققين فكيف يقال انه عين احدهما ح فالتقسيم الصائب ان يقال العلم

اما حضوره ان كان حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف وحده بل ان كان يحتاج الى الصورة فعنده وادون ذالك ان كان بعين ذاته تعالى العالم واليه
يشير كلام المحشي المحقق في حواشي حاشية التجريد الجلالية من ان العلم الاجمالي مبدأ العلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو
الحقيقي وصفة الكمال عين الذات واما العلم التفصيلي فهو العلم الحضوري بالموجودات الخارجية وبالصور الذهنية العلمية والسفلية انتهى ملخصا
فانه يدل على ان العلم الاجمالي الذي هو عين الذات ليس بحضوري ولا حصولي والذي يظهر لي بالنظر الدقيق هو ان القول بان العلم الاجمالي
الفعلي حضوري ايضا هو التحقيق وهو المطابق لكلامهم بالنظر الدقيق فانهم يعرفون الحضوري بما يكون عين الصورة الخارجية وهذا صادق على
العلم الاجمالي ويؤيده تقسيمهم العلم الى الحضوري والحصولي الحقيقي على سبيل اشارة فيهما وتشيده كلام السيد المحقق والفاضل المحشي في مباحث
الابصار حيث لم يجز خامس التجرد الا الحضوري والحصولي الحادث او الحضوري والحصولي المطلق على اختلاف الرأيين ولم يلتفتا الى خروج
علم الواجب فلو كان علم الواجب الاجمالي واسطة بينهما لكان يجب عليهما اخراجه ايضا الا ان يقال لعلهما انما تركاه احالة على النظر والدقة
لانا نقول الاعتماد على النظر في امثال هذه المباحث مما لا ينبغي ان يرتكبه العقلاء وقد تقرر في مقره ان السكوت في معرض البيان بيان
فان اختلج في صدرك انه لو كان علم الواجب الاجمالي حضوريا لما صح قولهم العلم والمعلوم متحدان في الحضوري من كل وجه لتغاير الوجوب
والامكان فارجع الى ما ذكره احسن المحققين بان مرادهم من المعلوم في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات ليس الا المعلوم بالذات اذ لا اتحاد
بين العلم والمعلوم بالعرض في شيء من الصور والمعلوم بالذات في علم الواجب هو نفس ذاته من حيث هي هي فالعلم والمعلوم بالذات
متحدان كما هو شان الحضوري ولو سلمنا ان العلم والمعلوم فيه متغايران فنقول الحضوري على قسمين احدهما ما يكون بحضور المعلوم عند العالم
وهو بهذا المعنى متعارف القوم الكافة وهو المراد في قولهم العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات والاعتبار وثانيهما ما يكون المعلوم حاضرا
عند العالم من حيث كونه منطويا فيه وهذا هو العلم الاجمالي الفعلي فان الممكنات قبل وجودها وان لم تكن موجودة حاضرة عنده تعالى الا انها
منطوية الوجود في ذاته فيكفي هذا القدر في حضور العلم الحضوري وبالجملة فالحكم باتحاد العلم والمعلوم انما هو في الحضوري الاول واما في الحضوري
بالمعنى الثاني فلا وحج فتقسيم الحضوري [illegible] الحضوري اما ان يكون بالعينية كعلم النفس بنفسها واما ان يكون بالانضمام الانضمامي كعلم
النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون بالاشتمال والشمول كعلم الواجب بالممكنات قبل وجودها فظهر من هذا التفصيل ان مذهب كون علم
الواجب بالممكنات حضوريا ليس مختصا بصاحب الاشراق القائل بانتفاء العلم الفعلي بل يشمل المذهبين احدهما مذهب صاحب الاشراق
وثانيهما مذهب المتأخرين من الحكماء المشائين وعلم الواجب بالممكنات عند كل من الفريقين حضوري والفرق بينهما ان صاحب
الاشراق نافٍ للعلم الفعلي المتقدم على الايجاد وعنده علم الواجب بالممكنات بنفسها حاضرة عنده تعالى بعد وجودها والاخرون
قائلون بالعلم الاجمالي المتقدم فالعلم عندهم نفس ذات الواجب لا عين الممكنات اذا عرفت هذا كله فاعلم ان ايراد السيد المحقق الذي انتهى
اليه ليس مبنيا على مذهب صاحب الاشراق كما زعمه هذا الناظر حتى يقال ان قواعد التحقيق تخالفه من عنده نفسه وليس هو بالايراد المذكور [illegible]
لم يتم توجيه الكلام بما لا مزيد عليه فانه بناء على ان صاحب الاشراق ليس قائلا بالعلم الفعلي وهذا التحقيق مبني على العلم الفعلي بل هو
مبني على مذهب الجمهور من ان علم الواجب علم اجمالي قبل وجود الممكنات وحاصله انه لو كان علم الواجب بغيره حضوريا لزم [illegible] الحكم
بالغير وهو الامكان لكونه علة الرجح وحاصل الجواب ان هونا شيئا ما الحكم بمعنى مبدأ الانكشاف وبين العلم بمعنى الحاضر عند المدرك فقط
وان كانا حضوريين متحدين بوجود الممكنات لكنهما مختلفان في الواجب فمبدأ الانكشاف هو ذاته وهو العلم حقيقة وكمال له والثاني



الحواشي المتعلقة بصفحة ٢٢٥

حواشي مصباح الأرواح

عند المدرك هو الممكن والعلم ههنا انما هو المعنى الاول لا الثاني حتى يلزم الزعم الزعم وبهذا ظهر ان ما ذكره المورد ههنا في غاية الوهن والسخافة
وما ذكره الفاضل المحشي في غاية الجودة واللطافة قوله لا بعد تحقق المنتسبين قال ابي الشبا ما استاذي علامة سراج المحققين نور الله مرقده
يفهم ان العلم بهذا المعنى ليس عينا للعالم لانه يتحقق بعد تحقق المنتسبين منها العالم فكيف يكون عينه وكذا هو يتحقق بعد المعلوم لانه من المنتسبين
فكيف يكون مقدما على المعلوم قوله لا يصلح للعينية آه اقول ذكر له العرين احدهما انه لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين وثانيهما انه انتزاعي
والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي فالاول يصلح دليلا لعدم عينيته مع المعلوم وعدم عينيته مع العالم كليهما واما الثاني فلا يصلح دليلا الا
للثاني كما لا يخفى قوله فاعبارتقدم اي العلم بهذا المعنى التصديق والضمير المجرور في وعينيته ايضا راجعان اليه قوله لا ينبغي لاحد هذا الخ لانه
لا يجوز ونحوه فانه لا كما اختاره هذا على ذلك قوله واما الاخيران اي العلم بمعنى ما به الانكشاف والعلم بمعنى الحاضر عند المدرك قوله وان كان
الواو وصلية قوله حضوريا قال بعض الناظرين صرح آنفا بان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح
في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي شرح التهذيب كالنص على
كون العلم بالمعنى الثالث حضوريا واخراج الثاني من الحصولي والحضوري انتهى اقول قد عرفت سابقا ان العلم الاجمالي ايضا حضوري
فلا غبار على قول الفاضل المحشي وان كان كل منهما حضوريا واما قوله وقد صرح آنفا الخ وحاصله انه قد صرح المحشي في تقرير الاعتراض ان
العلم الحضوري عبارة عن الحاضر عند المدرك فكيف يكون العلم الاجمالي حضوريا اذ ليس حضوري عند المدرك فغير وارد لوجهين الاول
انه انما فسر الحضوري بما فسر في تقرير الاعتراض لكونه مبنيا على ما ليس الا توهم الاشتباه الا انما حضوري سواه والثاني ان المراد بالحضوري
ذلك الكلام اعم من ان يكون بنفسه او بالنظر الى غيره فلا منافاة بين كلاميه فتامل واما قوله مع ان الخ وحاصله ان القول بكون
العلم بمعنى ما به الانكشاف كالعلم الاجمالي ايضا حضوريا كما صدر عن المحشي مخالف لما اشار اليه الشارح في مواضع من حواشيه المتعلقة بحاشية
التهذيب الجلالية وغيرها من كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا فمدفوع بان تخصيص المحشي المحقق المعنى الثالث بكونه حضوريا في حواشيه
المذكورة ليس للتخصيص بل لانه صحيح ودفع الايهام سلمنا انه للتخصيص لكنا نقول ليس الغرض منه انحصار الحضوري عن الاجمالي في الواقع
بل انما وقع التخصيص في كلام العوام فانهم لا يفهمون من العلم الا الحصولي والحضوري المتعارف ولا يصل عقولهم الى العلم الفعلي فاحفظ ولا تزلت
كما زلت اقدام الاعلام واجمل هذه المباحث في رسالتك ان كانت المذكورة في هذه الحواشي فانها كافية لي لا اتجه اليه من غيره وذلك من
فضل العليم العلام قوله فتعقلنا فيه اي موجودا في الواجب تعالى قوله هو الثاني اي ما به الانكشاف فهو الله تعالى بنفسه مبدأ الانكشافات
تمام العالم قوله هو الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر عنده ليس الا الممكن قوله هما وان كانا متحدين في الكائنات لان كل ما هو
حاضر عند المدرك فهو مبدأ الانكشاف لا غيره وبهذا الترجيح النفس فيه علم ذاته انه مبدأ الاشياء الى التعسيل بحسب تأخره في الكائنات حاضرة

عنده ما قال ابن مسكويه في كتاب تهذيب الأخلاق ثم إذا علم النفس بها قد أدركت معقولاتها فليس تعلم هذا العلم من علم آخر فإنها لو علمت هذا العلم
من علم آخر لاحتاجت في ذلك العلم أيضا إلى آخر وهذا يمر بلا نهاية فإذن علمها بأنها علمت ليس بمأخوذ من علم آخر ألبتة بل هو من ذاتها وهو
جوهرها أعني العقل وليست تحتاج في إدراك ذاتها إلى شيء آخر غير ذاتها ولهذا قيل العاقل والعقل والمعقول شيء واحد لا غيرية فيه انتهى
قوله فما تغايران في الواجب فإن الحاضر إنما هو الممكن ومنشأ الانكشاف إنما هو ذاته قوله فعينية أحدهما وهو الحاضر عند المدرك قوله والانكشاف بحسب
عينية الآخر وهو مبدأ الانكشاف الذي هو كمال له حتى تلزم الاستحالات المذكورة قوله فافهم إشارة إلى المباحث التي ذكرناها قوله إذ كل
ما يصدق عليه الخ حاصله أن كل ما يكون مصداقا للحاضر عند المدرك حضورا ذاتيا أي بلا واسطة في الممكنات فهو لا محالة يكون منشأ للانكشاف سواء
كان منشأ لانكشاف نفسه عند مدركه كالنفس الحاضرة عند ذاته أو غيره كالصورة العلمية الحاضرة عند النفس فإنها منشأ لانكشاف ما هي صورة له
قوله بالذات أقول الظاهر أنه متعلق بالحاضر واحترز به عن المعلوم بالعرض الموجود في الخارج فإن حضوره بالعرض بواسطة في العروض ويمكن أن
يتعلق بالمدرك ويحترز به عن الآلات الجسدانية فإنها أيضا قد تسمى مدركة لكن لا بالذات بل بالعرض تأمل قوله كالصورة العلمية أو الحالة الإدراكية
أقول مبدأ الانكشاف حقيقة عند السيد المحقق ليس إلا الحالة الإدراكية لا الصورة العلمية وعند غيره الأمر بالعكس فالأولى إيراد الواو مكان أو
ليكون كل منهما مثالا لما ينكشف به شيء على حدة على مذهب مذهب قوله من الصفات النفسانية الانضمامية قال في المنهية الصفات النفسانية
هي أن تكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف وهي واجبة الثبوت للنفس الأمر عندهم انتهت واعترض عليه بعض الناظرين بأن الحالة
الإدراكية وكذا الصورة العلمية ليست صفة انتزاعية بل انضمامية فيلزم على تفسير المحشي أن لا تكون من الصفات النفسانية ولو سلمنا أنها انتزاعية
فنقول إنها ليست منتزعة عن نفس ذات الموصوف وإلا لزم بطلان العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس وأنا أقول
ليس المراد بالانتزاعي ههنا معناه المتعارف المقابل للانضمامي بل المعنى الأعم فإنه قد يستعمل الانتزاع للمعنى العام أيضا ويشهد له توصيف
الصفات النفسانية بالانضمامية فاندفع الإيراد الأول والمعنى كونها مأخوذة من نفس ذات الموصوف أنه [illegible] منه من حيث أنه موصوف بها فإن الحيثيات
معتبرة في التعريفات وإن لم تذكر فاندفع الإيراد الثاني قوله بخلاف الواجب الخ يريد به دفع دخل مقدر تقرير الدخل أن تقييد المحشي المحقق
بالممكنات في قوله وأما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات مما لا وجه له فإنهما متحدان في الواجب أيضا في علمه بذاته وحاصل الدفع أنه ليس
المراد بالعينية ههنا العينية في الجملة بل العينية الكلية وما هي إلا في علم الممكنات فإن في علم الواجب وإن كانا متحدين في بعض المواضع لكنهما ليسا
بمتحدين مطلقا فإن من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها قوله فإن من الحاضر عنده الممكنات آه أورد عليه
بعض الناظرين بوجهين الأول أن المحشي قد اعترف آنفا بأن العلم بمعنى الحاضر عند المدرك حضوريا متحقق في الواجب وعين للمعلوم
حيث قال وأما الأخير أن آه وإذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بكون الممكنات

[illegible]

الحاضر وليست منشأ الانكشاف والثاني ان هذا القول ينافي لما قال الشارح في الحاشية السنية ان العلم التفصيلي للواجب بما يحدث
في الخارج اقول المراد من عدم كونها منشأ الانكشاف حضور المعدوم كونها منشأ في العلم الاجمالي فان منشأ الانكشاف فيه هو ذاته تعالى فلا
ينافي هذا القول قوله السابق ولا قول المحشي المحقق فان مقتضاهما ليس الا كون الممكنات مناشي للانكشاف في العلم التفصيلي فان قلت العلم الاجمالي
عبارة عن الفعل المتقدم على وجود الممكنات فلا حضور لها بناء على هذا فلا يمكن ان تكون منشأ الانكشاف وليست كذلك قلت الحضور الانكشافي موجود هنا
فيكفي في هذا القدر للتمثيل واخراج مادة الافتراق ولو بنى الكلام على مذهب صاحب حكمة الاشراق كان صحيحا ايضا فان الممكنات عنده تكون حاضرة عنده تعالى
ومنشأ الانكشاف انما هو الاضافة النورية بينه وبينها كما سيأتي تحقيقه قوله كما في علمه تعالى بذاته فان الحاضر عند المدرك فيها انما هو ذاته وهي منشأ
الانكشاف ايضا وكذلك علمه التفصيلي بالممكنات فان الممكنات بانفسها حاضرة عنده تعالى وهي بانفسها منشأ الانكشاف ايضا كما يفهم من عبارة
السيد المحقق في تصانيفه قوله كما طن الثلاث هو الحضر قال واما الثالث يعني اعني الثالث من المعاني الثلاثة المذكورة وهو الامر
عند المدرك عين المعلوم بالذات في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية فان الحاضر عند المدرك هو النفس وصفاتها وهي منشأ
الانكشاف وفي العلم الحصولي يكون غيره بالاعتبار فان علم زيد الذي هو الصورة العلمية المكتنفة بالتشخصات الذهنية غير المعلوم بالذات الذي
هو الماهية الكلية من حيث هي هي فغيريته اعتبارية وهذا الفرق بين الحصولي والحضوري انما هو على تحقيق السيد المحقق وغيره من ان العلم والمعلوم في
الحضوري متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري والمعلوم باعتبار ايضا فهما سيان في ان
المعنى الثالث غير المعنى الثاني غيرية اعتبارية وسيأتي تحقيق الحق في هذا الباب قوله واما الثاني اه يعني المعنى الثاني من المعاني الثلاثة المذكورة
وهو منشأ الانكشاف قد يكون غير المعلوم فيهما اي في العلم الحضوري كما يكون غيره في الحصولي كعلمه تعالى بغيره فان المعلوم هو الممكن والعلم
الواجب وبينهما تغاير حقيقة وقد يكون عينه كعلمنا بانفسنا وفي العلم الحصولي يكون غيره البتة وهذا انما يستقيم اذا جعل معلوم علمه تعالى هو الممكن
واما اذا جعل معلومه بالذات بنفس ذاته كما هو تحقيقه فلا يتحقق مادة الافتراق كما لا يخفى ثم لا يخفى على من له ادنى مسكة ان كلام الفاضل المحشي
هنا صريح في ان علمه تعالى بغيره الاجمالي حضوري وهذا موافق لما اختاره سابقا فانظر الى من لم يسلك غير سبيل السداد ولا يفهم ما هو المراد قوله
وما هو عين المعلوم الخ الحاصل ان المعاني الثلاثة المذكورة وان كانت كلها متحققة في ذات الواجب لكن الاول منها خارج عن البحث ليس
عين العلم ولا عين المعلوم اذ لا يتحقق به كمال الجلاء وما هو عين الواجب هو المعنى الثاني اي مبدأ الانكشاف فذاته بنفسها مبدأ الانكشاف من دون
احتياج الى امر آخر فهو كالمرآة تنتقش فيها الصور الكثيرة لكنه فرق بينهما وهو ان المرآة تنطبع فيها اشباح المحسوسات وذاته العليا لا تنتقش
فيها اصلا ولا يلزم الاحتياج اليها في ذاته بذاتها كافية للانكشاف وما هو عين المعلوم هو المعنى الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر
عند المدرك ليس الا الممكنات وهي المعلومة على ما هو المشهور فلا يلزم شيء من الاحتمالات الثلاث المذكورة من عدم علمه تعالى قبل وجود الكائنات
وبسبب كونه بالغير وبكون العلم زائدا عليه فان لزومها انما كان بسبب خروج الاشتباه فبارتفاعه ارتفع قوله رفع الاستبعاد الخ
يعني ان قول السيد المحقق وهو مبدأ الانكشاف جميع الاشياء رفع لاستبعاد العينية اي عينية المعنى الثاني للعلم مع ذات الواجب
فان العقل يستبعده ويقول كيف تكون ذاته الواحدة منشأ الانكشاف ولو كان كذلك للزم كون الاشياء معلومة قبل وجودها بوجود
العلم وهو الذات مع ان المعلومية فرع الموجودية فان قلت قد يتصور النفس ما لا وجود له في الخارج كالعنقاء وكذا البناء يتصور
صورة البناء اولا قبل وجود البناء فلو كانت المعلومية فرع الموجودية لما تحقق هذا النحو من العلم قلت المعلومية تقتضي الوجود

ولو فی بعض الاذہان لا الوجود الخارجی بعینہ فصورۃ ما لا وجود لہ فی الخارج وان لم تکن موجودۃ فی الخارج لکنہا موجودۃ فی الاذہان
العالیۃ ولا اقل من ان تکون موجودۃ فی علم الواجب فمن ہناک تفاض تلک الصورۃ علی النفس فیحصل لہا العلم بہا ولا کذلک علم الواجب
بالممکنات المعدومۃ فانہ لیس ثمہ مبدأ فیاض منہ ذلک العلم علیہ فکیف یکون علمہ بالممکنات مع عدمہا فان قلت الممکنات وان کانت
معدومۃ فی الواقع لکنہا منطویۃ الوجود فی ذات الواجب فہذا القدر من الانطواء یکفی لعلمہ کما حققہ السید المحقق فی تصنیفاتہ وشیدہ ارکانہ
احسن المحققین فی تالیفاتہ قلت ما تقول فی تعیین معنی الانطواء فان ارید بہ کون الواجب علۃ فذلک لا یکفی لکونہ عالما وان اختیر ان
للممکنات نحوا آخر من الوجود شبیہا بالوجود الذہنی فی ذات الواجب فیرجع ذلک القول الی القول بارتسام الصور فی ذاتہ تعالی وہو باطل
بوجوہ سیاتی ذکرہا وان ارید بہ ما ہو مذہب الصوفیۃ کما یشہد بہ کلام السید المحقق فی حواشیہ المتعلقۃ بحاشیۃ التجرید الجلالیۃ من ان
عالم الکون الاذات واحدۃ مسماۃ بالواجب الوجود وہی تتطور بتطورات مختلفۃ فالمتعین بکل تعین ہو الممکن والمعری عن کل التعینات ہو الواجب
تعالی فعلمہ تعالی بہا منطو فی علمہ بذاتہ او ذاتہ لیست مغایرۃ لہا بالذات بل بالاعتبار فیخرج الکلام عما نحن فیہ لان الکلام ہہنا مع
الحکماء القائلین بالعلم الاجمالی وعندہم فذات الواجب مغایرۃ لذوات الممکنات حقیقۃ فکیف یکون منشأ الانکشاف العلمی وبالجملۃ فالاستبعاد
باق بعد ومن ہہنا ظہر ان ما ذکرہ السید المحقق لدفعہ بقولہ فہو کالصورۃ العلمیۃ المتعلقۃ بجمیع الاشیاء الخ لا یکفی لدفعہ قولہ لکن یرد علیہ الخ
ہذا الایراد ماخوذ من کلام کمال المدققین فی العروۃ الوثقی حیث قال فیہا القول بان العلم عین الواجب باطل بوجہین الاول
ان کون ذات الواجب مبدأ الانکشاف الممکنات بدون حضور صورہا او حضور ذواتہا مع تباینہا بالحقیقۃ غیر معقول والقیاس بانکشاف
المرسومات بالرسوم والمعرفات مع تباین مفہومہا فاسد لان العلم بالحقیقۃ لیس الا العلم بکنہ الشیء والعلم بالعوارض لیس کذلک مع
ان العلم بہا علی وفاق الاتحاد فکما ان الاتحاد بالعرض کذلک العلم بالعرض علی ان الاتحاد بالعرض ایضا مفقود فانہا متباینۃ حقیقۃ
معہا من کل الوجوہ فکیف القیاس وما قیل ان الوجود الواجب نفس وجود الممکنات فیرجع جہۃ وجود الممکن الیہ تعالی فبالنظر الی ہذہ الجہۃ
صار عالما ومبدأ الانکشاف تعسف فان القول باتحاد ذاتہ تعالی مع وجود الممکن مع ما فیہ من المفاسد لا یؤدی الی طائل کیف ووجود
الممکن ح مباین لہ من کل وجہ لا اتحاد معہ تعالی وامتناع انکشاف احد المتباینین بحضور الآخر الوجہ الثانی سلمنا جواز انکشاف
احد المتباینین بحضور الآخر لکن انکشاف سائر الممکنات لا الی نہایۃ من المجردات والمادیات والاعراض والجواہر المتباینۃ بحضور حقیقۃ
واحدۃ بسیطۃ مستحیل عند العقل ویلزم عدم امتیاز المعلومات عند العالم فان سبب العلم لما لم یتمیز عند العالم لم یکن بین المعلومین فرق
عندہ لان العقل ینقبض عن الحکم بالتمایز بین المعلومین حین فقدان تقرر المعلوم عن المدرک وہذا کما ان العلم اذا کان بحصول صورۃ
فالحاصل عند العلم بہذا غیر الحاصل عند العلم بذلک وان کان عبارۃ عن الازالۃ یکون الزائل بہذا غیر الزائل بذلک والا لم یکن فرق بین المعلومین
فکما ان العلم بالشیئین لیسا وقع تمایزہما عند العالم بداہۃ کذلک یقتضی ان یکون وجہ التمایز عندہ لاحدہما غیر وجہ التمایز للآخر الآخر
ان المعنی الواحد البسیط لا یتصور ان یکون ممیزا بین الامرین ولما کان ذات الواجب بسیطۃ محضۃ کیف یحصل بنفس ذاتہ البسیطۃ
الواحدۃ تمایز الاشیاء وبلا حضور وجہ الامتیاز ولعلہ ضروری عند الناظر وان لم یفہم المناظر انتہی کلامہ ملخصا قولہ ان کون ذات
الواجب الخ حاصلہ ان ذات الواجب مباینۃ لذوات الممکنات تباینا کلیا فکیف تکون مبدأ الانکشاف فہا اذ المباین لا یکشف
المباین والسر فیہ ان مدار الانکشاف علی وجود مناسبۃ تامۃ بین الکاشف والمکشوف بہا یحصل الکشف وہو الاتحاد ...

المتباينين فان قلت يجوز ان يكون بين ذات الواجب وجميع الممكنات مع عدمها خصوصية خاصة تنكشف بها عنده قلت هذا مجرد تجويز
لا يكفي ان يثبت بدليل يفحم المناظر كيف يسلمه الوجدان السليم والفهم المستقيم والقول بان بين الواجب والممكنات اتحادا ذاتيا وتغايرا
اعتباريا كما ذهبت اليه الصوفية فبه ينكشف الممكنات لا يخرج عن البحث لان الكلام كان على مذهب الحكماء القائلين بالاجمالي وهم
لا يقولون بالاتحاد بين الواجب والممكن على ان اثباته ايضا مشكل على قوانين الاستدلال والتحقيق ان العقول قد تحيرت في علم الواجب
تحيرا عظيما فلم يأت احد منهم الحكماء والمتكلمين بما يشفي العليل كما ستعرف في مبحث العلم فحق ان يقال يا رب ما عرفناك حق معرفتك
فسبحان من تحيرت العقول عن ادراك حقيقته وتحيرت النفوس في تعيين مبادي فهمه **قوله** انكشافا حقيقيا اي بحيث ينكشف كل شيء
حق الانكشاف **قوله** مع تباين الحقيقة اي بلا حصول حصول لفرض عدم الممكنات **قوله** على التسليم اي سلمنا ان ذاته تعالى مبدأ
لانكشاف الممكنات مع ثبوت التباين **قوله** فيتعذر اي العقل السليم والحاصل ان كون الذات الواحدة مبدأ لانكشاف الامور الغير
المتناهية الموقوف على تمايز بعضها عن بعض عند العالم مما لا يقبله العقل السليم ولم يقم عليه دليل واضح فلم يبق الا مجرد الاذعان بالغيب
الجناني الذي هو اصل الايمان **قوله** والقول الخ القائل الفاضل عبد علي السنديلي في حواشيه المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية
التهذيب الجلالية وهو الذي اختاره احسن المحققين في تصانيفه وخلاصة كلامه في شرح السلم وحواشي الحاشية الزاهدية ان ذات الواجب
وان كانت متباينة لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وتلك الخصوصية تكون كاشفة لها كشفا تفصيليا لا
استبعاد في كون المباين كاشفا لمباين آخر لان مدار الانكشاف على ثبوت علاقة خاصة بين الكاشف والمنكشف ووجود العلاقة التي
بين الواجب وكل واحد من الممكنات مسلم عند الكل فيكون ذات الواجب كاشفة لها ولما ورد عليه بانه كيف يكون الذات الواحدة البسيطة
من كل وجه منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام التي هي الخصوصيات قال في جوابه لا استبعاد في ذلك كما يشاهد في الكرة
فانها تكون منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع كونها متمايزة الآثار فكذلك يجوز ان يكون ذات الواجب
منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الاحكام وهي العلوم التفصيلية وهذا معنى قول السيد الزاهد الواقع في الحاشية المتعلقة بالحاشية
الجلالية وليعينك على فهم ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها يعني ان الاوصاف الانتزاعية اذا لاحظنا حالها مع
موصوفاتها فيجوز عند العقل ان يكون الامور الانتزاعية الكثيرة منتزعة عن امر واحد بسيط فهذا المعنى ليعينك على فهم ان يكون ذاتا
واحدة بالنظر الى الجهات المختلفة منشأ لانكشاف اشياء كثيرة ولو كانت غير متناهية انتهى كلامه ولبعض الناظرين ها هنا تفصيل
الايراد من غير فهم المراد ورد عليه بوجهين الاول انه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة الفعل على هيئة التعدد
فلا يخلو اما ان تكون مستندة الى ذات الواجب فيرجع الى مذهب الشيخين من ارتسام صور الممكنات في ذات الواجب او تكون منفصلة عنها
فيرجع الى ما ذهب اليه افلاطون او لا تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي بصفة التعدد فلا دخل لتلك الخصوصيات
في الانكشاف والثاني ان قياس انتزاع الخصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمراكز والدوائر
الصغار من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطة محضة بل هي مشتملة على اجزاء مقدارية واطراف وجوانب بخلاف
الذات الحقة الاحدية البسيطة من كل الوجوه واقول اما الايراد الاول فقد تنبه عليه الاستاذ المحقق نفسه ثم اجاب عنه حيث قال في
شرح السلم فان قلت لا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات [illegible] فيرجع الى التحقق الانضمامي او انتزاعية فيرجع الى [illegible]

الانتزاعية وقد ابطلنا الشقين فی ما مر قلت مختار کونها انتزاعية ولکن ليس مناط الکشف علی هذه المفهومات الانتزاعية بل علی منشأ انتزاعها
ذات واحدة بسيطة وتجويز ان يکون ذات واحدة منشأ لانتزاع امور کثيرة انتهی فلعل هذا الناظر لم ير شرح السلم والالم يرد عليه ما اورده
عليه واما الايراد الثاني فجوابه انه ليس غرض ذلک المحقق من ذکر حديث الکرة قياس الذات الحقة علی الکرة بل انما غرضه التنظير فی الجملة فمعناه
ان الکرة کما انها مع بساطتها بالنسبة الی الاشياء الاخر المتشکلة باشکال مختلفة منشأ لانتزاع الامور المتخالفة کذلک يمکن ان يکون ذات
الواجب مع بساطتها الحقيقية منشأ لانتزاع الآثار المتباينة فالبساطة سواء کانت حقيقية او اضافية لا تمنع عن انتزاع الامور المتکثرة والعقل
الشاهد لک علی ان غرضه التنظير في الجملة هو قوله وهو معنى قول المحشي وبعبارة اخرى فظهر ان الايرادين اللذين ذکرهما هذا الناظر لا يردان علی کلام
هذا المحقق نعم يرد عليه ما اوردنا عليه من انه ان اراد ان العقل يابى عن انکشاف المباين بالمباين فنجوز ان يکون للمباين خصوصية خاصة بها ينکشف
المباين للمباين بتجويز صرف لا يسکت المناظر وان الجم الناظر فان المناظر يقول يلزم منه احتياج الواجب في علمه الی تلک الارتباطات
الانتزاعية والتعلقات الاعتبارية والحکماء يفرون عنه اشد الفرار حتى انهم قالوا بعينية صفات الواجب تعالى او ان نظرت بالنظر الدقيق
علمت ان المتکلمين ايضا ليسوا بمتبرئين عن المناقشة في هذا المقام فانهم قالوا بجريان برهان التطبيق وغيره من براهين ابطال الغير المتناهية
في الامور الموجودة في الخارج بصفة اللاتناهي مطلقا سواء کانت مجتمعة او متعاقبة مرتبة او غير مرتبة فورد عليهم انه يلزم علی هذا ان يکون
معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان به واجاب عنه المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية بانه يجوز ان يکون علمه تعالى
واحدا بسيطا کما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بسبب علمه فلا يتصور التطبيق وتوضيحه ان المحققين من المتکلمين قالوا ان علم الواجب
بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذات الاضافة الی التعلقات ازلية بالاشياء الکثيرة وان کانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا
وکثرة اعتبارا باعتبار التعلقات بالاشياء فلا يجري برهان التطبيق لا من حيث ذاته لانه لا کثرة فيه ولا باعتبار تعلقاته لکونها انتزاعية غير موجودة
في الخارج ثم اورد عليه بانا لو سلمنا ان علمه تعالى صفة بسيطة ذات تعلقات لکن يجري البرهان في تلک التعلقات الغير المتناهية واجيب عنه
بان التعلقات وان کانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لکنها انتزاعية غير موجودة في الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناهي حتى يجري
فيه البرهان ولا يخفى علی الفطن العارف ان هذا کله تخييل فانه قد تقرر في مقره ان الله تعالى يعلم في کل وقت وفي کل آن جميع الامور وهي
وان کانت غير متناهية علما تاما لا اجمال فيه ولا ابهام بالفعل ولا بالقوة فيعلم الاعداد الغير المتناهية کلها ايضا في کل وقت ويعلم جميع الامور
الغير المتناهية علی التفصيل في کل حين فيلزم وجود تلک التعلقات الغير المتناهية في کل آن فيجري برهان التطبيق بلا ريب في معلوماته تعالى
ولهذا انتسب بعض السفهاء الی ذاته ما لا ينبغي نسبته اليه من انکار العلم بالامور الغير المتناهية وبالجملة ان الحکماء والمتکلمين وان کانوا قائلين باحاطة
علمه تعالى بجميع الممکنات في کل وقت بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة کما شهد به الشرع الشريف لکنهم عاجزون في بيان کيفية ذلک فهم
کالحيارى في الصحارى لا يجدون مرشدا ودليلا ولا يهتدون الی منازله سبيلا ولکن لا قدح بذلک علی المتکلمين فانهم يفوضون امثال هذه
المواضع عند ظهور عجزهم الی الله تعالى قائلين الله اعلم بحقائق الامور واليه ترجع الامور انما المستحق للتشنيع تشنيع طائفة
الحکماء الزاعمة تطبيق علم الحکمة المدعية انه ما من مسألة الا وهي مثبتة بالحجج القاطعة فانظر بعين الانصاف ولا تسلک طريق الاعتساف قوله
کلام المعلم الثاني المراد به الحکيم ابو نصر الفارابي فانه مقنن قوانين الحکمة الحکيم العظيم ارسطو الملقب بالمعلم الاول ثم بعد ذلک نقلها المترجمون
من اليونانية الی العربية وهذبها ورتبها ابو نصر الملقب بالمعلم الثاني وعبارته هکذا فالاول يعقل ذاته وان کانت ذاته بوجه ما هي الموجودات

كلها فانه اذا العقل ذاته الحق بوجه من وجوه للموجودات لان سائر الموجودات انما تقتبس كل واحد منها الوجود من وجوده انتهى قوله لان
تلك الارتباطات لم يعني ان منشأ ابار العقل انكشاف الكثرات المتباينة لذات الواجب عنده تعالى بنفس ذاته انما هو التباين بينها وبينه وهو لا
يعقل الا بعد ان يتعقل بالقول بهذه التعلقات وهذه الارتباطات فالقول بها لا يفيد شيئا في دفع الايراد المذكور قوله وكذا لا يمكن ان يحصل به الخ توضيحه ان الارتباطات
التي قال بها المجيب لتصحيح امتياز ذات الممكنات عنده تعالى لا يمكن بها امتياز الممكنات بعضها عن بعض فلا فائدة في القول بها وذلك لان امتياز
الشيء بالشيء فرع امتياز ذلك الشيء في نفسه اولا فالحصول لامتياز بعض الممكنات عن بعض بهذه الارتباطات موقوف على تمييز هذه الارتباطات بعضها
عن بعض عند الواجب تعالى اولا اذ المتوقف عليه لا يكون متأخرا … الموقوف … فظاهرة واما عدم امكان الموقوف عليه فلان امتياز الارتباطات
بعضها عن بعض اما بنفس ذواتها او بنفس ذاته تعالى او بنفس ذوات الممكن او بالارتباطات الاخر وكل منها باطل اما الاول فلان الانكشاف بالتمايز
… بهذه الانكشاف فلو كانت الارتباطات متميزة بنفس ذواتها لزم انكشافها له تعالى بنفسها وهو خلاف المفروض
لانكم قد فرضتم ان انكشاف الاشياء ليس … بل بذات الواجب لا قائل بالفصل حتى يقول ان انكشاف الممكنات بواسطة الارتباطات
وانكشاف الارتباطات بذواتها واما الثاني فهو اول الكلام لان الكلام هنا ليس الا في استبعاد العقل انكشاف الاشياء بذاته تعالى لمن تبعد
انكشاف الممكنات بذاته تعالى … انكشاف الارتباطات بذاته ايضا واما الثالث فللزوم الدور لان انكشاف الممكنات وتمايزها يكون
موقوفا على هذه الارتباطات وانكشافها فما يكون موقوفا على انكشاف الممكنات فيلزم الدور واما الرابع فللزوم ان لا يحصل الامتياز اصلا
فاذا بطلت هذه الشقوق ولا خامس لها علم انه لا يمكن امتياز ذوات الارتباطات بعضها عن بعض له تعالى فكيف تكون منشأ لامتياز الممكنات
بعضها عن بعض قوله فيلزم ان يكون انكشافها ايضا الخ يرد عليه انه يجوز ان تكون تلك الارتباطات صادرة عنه بالايجاب لا بالاختيار
فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات واجاب عنه بعض الناظرين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار
لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا وانت تعلم انه مخالف لما تقرر عندهم من ان الاضطراريات لا تحتاج الى ان تعلم قبل حدوثها
فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص فهو تعالى … ولو لم يكن الاضطرار نقصا في ذات الواجب لامكن
ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالق العالم والآخر مضطرا الى التوافق فيبطل التوحيد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله وهكذا الى غير
النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض بواسطة ارتباطات اخر بين الواجب وتلك الارتباطات وامتياز هذه الارتباطات
فيما بينها بواسطة الارتباطات الاخر وهكذا فان … الكلام على حد يجري الشقوق المذكورة سابقا هناك ايضا فيلزم ان لا يحصل الامتياز

اصلا غير الملتفت **قوله** لم يحصل الامتياز اصلا لم يقل فيلزم التسلسل لان التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمحال **قوله** اذ ما لم يتميز الخ قال سراج
المحققين ابي استاذي نور الله مرقده يعني ان امتياز الممكنات موقوف عليه ما امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على امتياز ارتباطات اخر وامتيازها موقوف
على امتياز ارتباطات اخر وهكذا وليس احد من تلك السلسلة متميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم يتميز واحد من تلك
السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض **قوله** والا لزم تحقق ما بالعرض اه اي وان تميز واحد من تلك السلسلة بالعرض مع عدم تميز
واحد منها بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو باطل بالبداهة وهذا التقرير شبيه بعدم نظرية جميع التصورات والتصديقات
من غير حاجة الى تقرير الدور والتسلسل بان يقال لو كان كل منها نظريا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فان التصور والتصديق
النظري لا بد له من معرف او حجة وكل واحد منها نظري فلا بد له من معرف آخر او حجة اخرى وهما ايضا نظريان وهكذا الى غير النهاية فيلزم
تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات **قوله** فافهم قال بعض العلماء لعله اشارة الى ما اختاره احسن المحققين مولانا محمد حسن رحمه الله بانه يجوز ان يكون لذات
واحدة بسيطة خصوصية مع كل واحد من الامور الكثيرة وبها تنكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز التام وان لم نعلم كنه تلك الخصوصية
والمناسبة على ان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف لاندفاع المحذور واما الاستبعاد والصرف بالنظر الى ظاهر الامر فلا يسمع انتهى
اقول هذا عجيب جدا فان الفاضل المحشي بصدد الرد على من يقول بالخصوصيات والارتباطات فكيف يكون قوله فافهم اشارة الى قول احسن
المحققين المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف مما لا ينبغي ان يصغى اليه فان هذا المقام مقام تحقيق علمه
تعالى واثبات حقيقته فكيف يكفي فيه التجويز الصرف فالحق ان قول المحشي فافهم اشارة الى ما ذكرنا سابقا من ان الحكماء والمتكلمين كلهم عاجزون
في هذا المقام لا يقدرون على اثبات المرام فالسلامة في اظهار العجز وتفويض الامور الى العزيز العلام **قوله** لان العلم الخ اعلم انه قال الفارابي
في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض فهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فينال الكل فعلمه بالكل
بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيتكثر علمه بالكل وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة ذاته انتهى ولما كان
قوله علمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته والاصل جهله تعالى في حد ذاته وقوله فهو الكل في حد ذاته موهما للتركيب في الواجب
وجه المحشي المحقق بعد تحقيق العلم الاجمالي بقوله فلا يرد الخ بحمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي على ما فصله الفاضل المحشي وقد سبقه الى
ذلك الفاضل الخفري في حواشي الالهيات التجريدية فانه قال في العلم الاجمالي كان ذات الله عالما بجميع الممكنات وعلما ومعلوما والتمايز
بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه
فهو من حيث هو كل في حد ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل بعد ذاته واما العلم التفصيلي فهو عين ما اوجده في
الخارج ومراتبه اربع انتهى كلام الخفري وكلام السيد المحقق ههنا يرشد الى ما ذكرنا ولا يخفى على الفطن ان هذه غفلة عظيمة من الخفري
والسيد المحقق كليهما فان الفارابي قائل بكون علم الواجب بالصور كما يدل عليه قوله في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مفارقا
لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير
المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان انتهى فيكون علمه تعالى عنده حصوليا فكيف يصح
حمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي فالصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كان علم الواجب حصوليا عند الفارابي ورد عليه انه
يلزم التكثر في ذاته تعالى وحدوث علمه فدفعه بهذه العبارة [illegible] ان علمه بالممكنات بعد ذاته لان العلم عبارة عن الصفة

المنفصلة وهي تقتضي البعدية عن العالم بعدية ذاتية فلا يلزم حدوث علمه تعالى والكثرة التي في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه
انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته فلا يلزم الكثرة في حد ذاته هذا ومن العجائب ما قيل ان المحشي قال الى هذا اشار الفارابي لم
نقل ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي ولا شك في ان الفارابي انما تكلم بهذه العبارة لدفع لزوم التكثر في حد ذاته على القول
بالارتسام وصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي وان لم يكن الفارابي قائلا به وذلك لانه لو فسرت عبارة الفارابي بمطابقة مذهبه لم يكن فيه
اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي اصلا كما لا يخفى قوله هو العلم التفصيلي فانه عبارة عن الممكنات الحاضرة عنده تعالى بعد وجودها في
الواقع فيكون هذه الكثرة بعد ذاته البتة قوله الا الاجمالي آه فان العلم الاجمالي عين ذاته تعالى لا كثرة فيه فضلا عن ان تكون بعد ذاته
قوله الا انه متحد معه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة قوله الا ان تركيبه عن اجزائه وكيف يكون ذلك فانه لو كان له تركيب لزم
احتياجه الى الاجزاء وهو امارة الحدوث قال الحكيم بهمنيار في التحصيل قد عرفت ان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فهي كثيرة وكل
ممكن الوجود فانه يجب بعلته وهي تنتهي الى ما لا علة له وهو الواجب الوجود بذاته فالامور كلها بالقياس اليه محدثة بمعنى ان وجودها مستفاد
منه ونسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يضيء بسببه وهو مستغن عن غيره قوله اي في العلم الفعلي هذا صريح في ان الاختلاف المذكور
انما هي في العلم الاجمالي المعبر عنه بالعلم الفعلي الذي هو قبل ايجاد الموجودات في الخارج واما العلم التفصيلي فهو عين الوجود في الخارج كما مر قوله انه تعالى
عالم بنفسه وبغيره ام لا اقول اضافة الغير الى الضمير للاستغراق فيكون المعنى انه عالم بنفسه وبجميع اغياره ام لا فيندرج في الشق الثاني مذاهب
الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه لا غيره والثالث انه يعلم نفسه وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات من حيث
هي جزئيات والرابع انه يعلم نفسه وغيره اذا كان متناهيا ولا يعلم الامور الغير المتناهية ثم تفصيل بعض العلماء في ذكر الشق المتفق على
المذهب الاول وتقليد بعض الناظرين ثم تفصيل اما المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفهاء اليونانيين وتمسكوا على ان العلم اضافة
بين العالم والمعلوم ولا يعقل الاضافة بين الشيء ونفسه لاقتضائها التغاير بين الطرفين فهو سبحانه غير عالم بنفسه ولما لم يعلم نفسه لا يعلم غيره فان
من لا يعلم نفسه كيف يعلم غيره وهو ظاهر فلا يكون الواجب عالما مطلقا لا بنفسه ولا بغيره وهذا الرأي احرى بان يكتب بالنجاسة ويلقى في
السباطة ولا يحمل الاحد نقله الا الارذل وعليه فانه لا يخفى ما فيه اما اولا فلما ذكره في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالرشيدية المختارة
من ان المسائل التي تتكلم فيها بل الكلام بذلك من الاذهان فانهم قالوا ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم فلا بد ان تكون بين الشيئين
ونفسه ... وان قالوا فلا نقبل لاحد فان العلم ليس مخصوصا بالاشياء فان من لا يعلم نفسه لا يعلم غيره ...
علم الواجب بغيره من الاحكام واما ثانيا فلان الله تعالى لما لم يعلم غيره فكيف يكون خالق هذه الاشياء العجيبة والامور الغريبة اذا قرع
ان البناء ما لم يتصور في نفسه صورة البناء لم يشرع في البناء فهل كانت رتبة الواجب ادون من رتبة البناء نعوذ بالله منه واما ثالثا
فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق ... لانه تعالى خالق جميع الاشياء واما رابعا فلانه يلزم تجهيل الحق سبحانه وتعالى في ...
تلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات عديدة لا تخفى على المتأمل والذي اوقعهم في هذه الورطة الظلماء هو انهم زعموا ان التغاير شرط
من اقسام التقابل مطلقا وان كل متغايرين متقابلان لا سيما في بحث التقابل من ان القدماء ذكروا التضايف من اقسام التقابل
فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا للاضافة المعلومية ولما لم يكن بين العالم والمعلوم في علم الذات الواجبة بنفسها التغاير حكموا
بانتفاء العلم هناك والذي يقطع اصل الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة هو انه ليس ...

بما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتنافيهما وتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك لما يستتبعه من التقدم والتأخر لحصول التنافي بين طرفيهما في الوجود لا في مجرد المفهوم وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذي هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية والمعلومية من الضرب الثاني فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكروه مغالطة محضة لا ينبغي ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم بذاته له تعالى من البديهيات وانكاره انكار للفطريات وقد نبه عليه لازالة الخفاء بان مرجع العلم انما هو الى كون الذات المجردة حاضرة عند الذات المجردة بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وكل ذات مستقلة مجردة عن الموانع فهي حاصلة لنفسها فتكون معقولة لذاتها فعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا يستدعي تغايرا بين الحاصل وما حصل له والحاضر والذي حضر عنده واما المذهب الثاني وهو انه تعالى يعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما اقبح رأيهم حيث ادعوا لنفوسهم الاحاطة العلمية وسموا انفسهم فلاسفة حكماء وسلبوا العلم بالاشياء عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذي اوقعهم في هذه الضلالة تحيرهم في علم الواجب بغيره فزعموا انه لا يمكن علمه بها بحصول الصور للزوم الاستكمال بالغير ولم يجدوا سبيلا الى سبيل علمه بغيره بنفس ذاته كما هو رأي المحققين من الحكماء المتأخرين فتفوهوا بما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضي العلم التام بالمعلول لان المعلول من حيث هو معلول يكون لازما لعلته التامة من حيث انها علة فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها ذهنا كان او خارجا حصل ذلك المعلول بخصوصه قطعا والا انفك عن ملزومها تسمعهم يقولون ان برهان اللم يفيد القطع دون الان فلما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته كما هو مسلم عندهم ولا ينكرونه ايضا ومعلوم ان ذاته علة تامة للنظام الاتم والترتيب الاحكم لزم كونه تعالى عالما بجميع ما عداه لكونه لازما لعلمه بذاته فلا يصح قولهم انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره واما المذهب الثالث وهو انه يعلم ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئي وانما يعلمها على الوجه الكلي فنسب الى المتأخرين مشهورية بذكره وحاصل كلامهم في هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي فانه لو كان يعلمها من حيث هي كما هي وهي متبدلة متغيرة فيلزم التغير في علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون لكل من الموجود والمعدوم صورة علمية في ذات الواجب فظاهر ان كل واحدة منها لا تبقى مع الآخر لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون الواجب متغير الذات من صفة الى صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير في ذاته لا ذاتا ولا صفة فاذن لا يدرك الجزئيات على الوجه الجزئي بل على الوجه الكلي وايضا علمنا بالجزئيات كما هي لا يكون الا بتعلق الاحساس بها فاذا ادركنا زيدا بانه انسان ضاحك كاتب الى غير ذلك من اوصافه واحواله لم يحصل فينا صورته الجزئية المانعة عن وقوع الشركة ما لم نبصره بالحس فان جميع المعاني وان كانت بالغة الى الكثرة لا تفيد الا المعنى الكلي الذي لا يفيد علم الجزئي ولما كان الله تعالى منزها عن الحواس لا جرم انه لا يحصل له ادراك الجزئيات من حيث هي جزئيات هذا ما ذكروه ولا يخفى على الفطن العارف ما فيه من وجوه الفساد فمنها ان قولهم يكون لكل واحد من الوجود والعدم صورة عقلية في ذاته ممنوع فان علمه بما سواه ليس بحصول الصورة على التحقيق كما سيأتي فهذا الدليل من قبيل بناء الفاسد على الفاسد ومنها ان حصر علم الجزئي بما هو جزئي في الاحساس لا برهان عليه ومنها انه يستلزم الجهل في ذاته تعالى وهو مخالف لقولهم الواجب كامل في ذاته بجميع الكمالات وليس له حالة منتظرة والحق ان هذا المذهب مثل المذهب الاول

الا ان الاول نفي علمه مطلقا وهذا النفي لتحصوص من انكار علمه ولهذا استبعده العلامة الشيرازي في شرحه لحكمة الاشراق [illegible] في جميع مصنفاته
من حكم بكفر الامام فخر الدين الرازي وغيره القائلين بهذا القول العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة لا يكفر منهم [illegible] تكفير الفلاسفة
لانه ما نفي عنه العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفي نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم المخصوص بالمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة
في الشرع انتهى ملخصه ومنه يعلم بان القول بنفي علم الجزئي من حيث هو جزئي نفي لعلم الجزئيات لان علم الجزئي من حيث هو كلي لا يكون علما
بالحقيقة فانكار علم الجزئيات من حيث هي هي انكار لعلمه تعالى بها واثبات لها فيلزم تكفيرهم قطعا والذي يظهر بالنظر الدقيق ان الحكماء
بريئون عن هذا القول السخيف وانما هو من هفوات المتأخرين لعدم فهمهم مقاصد المتقدمين قال ابي واستاذي شارح المحققين في حل [illegible]
في شرح العقائد الجلالي الامر كما قال الشيخ في الاشارات ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي فتوهم الاكثرون ان المراد هو ان الله تعالى يعلم الطبائع
الكلية لا الجزئيات من حيث انها مانعة عن الشركة فان الجزئيات متغيرة فيلزم التغير في علمه ولما كان هو وغيره في هذا انكار علم الله تعالى
فان كل موجود فهو متشخص فيلزم تغير الكلي وهو المتشخص والمراد ان يكون على الوجه الجزئي فالمحققون توجهوا الى توجيه كلامهم فقال ان هذه الكلية
والجزئية على التعقل والاحساس فالشيء اذا ادرك بالتعقل يكون كليا واذا ادرك بالاحساس يكون جزئيا وقد صرح به الفاضل اللاهيجي في
حواشيه على الحاشية القديمة والامر في انتفاء الاحساس عن الواجب فاذا قال الشيخ انه يعلم الجزئيات على وجه كلي وليس المراد نفي العلم
الجزئيات وفيه ان نفي الاحساس مطلقا عن الواجب مما لا يساعده البرهان وان اريد به الاحساس المخصوص بنا فلا وجه للتخصيص وتبعهم من
قال ان المراد بالعلم على الوجه الكلي العلم بالشيء اعم من ان يكون مع التشخص والا كذا من غير تخصيصه بانه في الآن او في الماضي او في
المستقبل بل بانه موجود في وقت كذا من غير اعتباره باحد الاوصاف الثلاثة وبالعلم على الوجه الجزئي هو العلم مختصا باحد الازمنة الثلاثة
والواجب لما لم يكن زمانيا وليس بالنسبة اليه حاضر والمستقبل والماضي لا بد ان يكون علمه بالكل على الوجه الكلي بهذا المعنى الا على الوجه الجزئي
انتهت عبارة حل المعاقد في المحاكمات الحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان [illegible]
متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا تتغير وتقييد الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب [illegible] فان من يعقل الجزئيات
من حيث يحسب باسبابها حصل عنده صور الموجودات المرتبة ولا تتغير العلم بتغيرها في [illegible] الآن بهذا الوجه لا يتعلق بزمان [illegible]
ان وجوبها اما مع العلة التامة [illegible] ولا التفات لها الى الزمان [illegible] يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها
لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بتغيرها [illegible]
والمستقبل والحاضر بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا [illegible]
ايضا في كل يوم كذا علم انه يحصل بينهما مقارنة [illegible] في وقت معين وهذا العلم ثابت له في كل حال والحاصل ان الموجودات من
الازل الى الابد معلومة له تعالى لكن في [illegible] وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها ازلا وابدا انتهى كلامه
ملخصا ومن ههنا ظهر ان ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات من ان الجزئيات المخصوصة متشخصات ومن حيث هي [illegible]
[illegible] من حيث هي هي تعقل على الوجه الكلي [illegible] من حيث انها متخصصة تعقل على [illegible] والعلم بالحيثية الاولى لا تغير وبالحيثية الثانية
يتغير وعلمه تعالى [illegible] بالوجه الاول صحيح [illegible] ان كان تاويلا لطيفا لكلامهم وتوجيها [illegible]
[illegible] الشيخ العلامة شمس الدين الخفري في حواشي [illegible] شرح التجريد [illegible]

في هذا الباب اشد التشنيع ونفضحهم بغاية التفضيح فان كان مذهبهم في الحقيقة هو ما يدل عليه عباراتهم فهو مذهب قبيح والله اعلم بمرادهم بعباراتهم
والاشتمال فان المقام مما تزل فيه الاقدام واما المذهب الرابع وهو انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية فاختاره بعض الحكماء والذي
بعثهم على ذلك ان المعقول لابد ان يكون متميزا عن غيره فان العلم صفة توجب التمييز وغير المتناهي غير متميز بوجه من الوجوه والا لكان له طرف
فيكون متناهيا هذا خلف ويندفع بانا لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له نهاية وحد يمتاز بها عن غيره فان وجوه التمييز لا تنحصر
في الحد والنهاية ولقد طولنا الكلام في هذا المقام لتذكر بالمر بذكره الاعلام والحمد لله ذي الجلال والاكرام **قوله** على الاول اي على تقدير علمه بنفسه
وبغيره ولم يذكر اقسام التقدير الثاني لخروجه عن حيث العقلاء **قوله** اما عينه هذا الاحتمال يتحقق بثلثة مذاهب الاول ما ذهب اليه بعض الصوفية
من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات فليس في عالم الكون الا ذات واحدة ليست بكلية بمعنى انها لا تقبل التكثر في ذاته الا انها ذات
واحدة متشخصة ولا جزئية بمعنى انها لا تقبل التكثر مطلقا بل هي تقبل التكثر بالاعتبارات وهي غير متناهية متنزهة عن ذاته تعالى وبهاتيك
الاحكام المختلفة وما مثل الممكن بالنسبة الى الواجب الا كمثل الحباب بالنسبة الى الماء فان الحباب ليست حقيقته الا الماء ولم يزد عليه الا
تغير اعتباري فالواجب تعالى حقيقة الحقائق فعلمه بالممكنات عينه لا التغاير اصلا فان قلت لو كان الواجب عين الممكنات لما تعالى حكم
عليها فيقال الانسان واجب وبعكس ذلك قلت عدم الحمل لان الحمل يستدعي الكثافة وهو تعالى ليس كذلك وهذا كما يقال الانسان يحمل
عليه الحيوان الذي هو جزؤه وليس هذا بالحقيقة لان الجزء ماخوذ لا بشرط الشي وهذه المرتبة ليست مرتبة الحمل انما المحمول على الانسان الحيوان
الماخوذ لا بشرط شي فكذلك الواجب اسم لحقيقة الحقائق فليس شي عينه بهذه المرتبة حتى يحمل عليه هذا خلاصة ما ذكروه في هذا المقام
والكلام فيه طويل لا يتحمله المقام ومن قال بان الصوفية قائلون بالحلول فقد تكلم بالاغراء والفضول الثاني ما ذهب اليه فرفوريوس من اليونانيين
من ان علم الباري بالممكنات عينه لاتحاده معها وجودا والفرق بين هذا المذهب وبين المذهب الاول ان الصوفية قائلون باتحاد الممكنات
مع الواجب ذاتا ووجودا وفرفوريوس يقول باتحاده وجودا وتغايره ذاتا الا انه يرجع الى الاول فانه لما قال باتحاد الوجودين لزمه ان يقول باتحاد
الذاتين لظهور ان توحد الوجود وتعدده منوط على توحد الموجود وتعدده وهذان المذهبان لا يقبلهما العقل المتوسط المستقيم ولا القول الحكيم قال في هياكل
النور الاجسام والهيئات كثيرة وواجب الوجود ليس الا واحد فليست هي واجب الوجود انتهى الثالث مذهب الحكماء المتاخرين من ان
ذاته تعالى لها علاقة خاصة بكل واحد من الممكنات فهي تدركها بذاته لا تحتاج الى غيرها وهو المسمى بالعلم الاجمالي وقد مر ما له وما عليه فتذكر
وقال العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة اعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر
لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث
الشديد والباحث اذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة الحقائق الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبتهم الى مثل
هذا المقام ظهر منهم القصور فيرد عليهم الاعتراض في ما ذكروه من انه كيف يكون شي واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية
للاشياء مختلفة كثيرة الستم قلتم ان العلم بالشي يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع المعلوم والواجب تعالى لا ماهية له وايضا
كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم التام وهل هذا الا كتمايز المعدومات الصرفة انتهى ثم ذكر كلاما طويلا لتحقيق هذا المذهب كما هو دابه وخلاصته
انا نمهد اربع مقدمات الاول الماهيات قد تكون متعددة الوجود كماهية الانسان المركب من الحيوان الناطق وقد تكون بسيطة ولها
لها البسيط الخارجي كالسواد مثلا والمركب الخارجي لابد ان يكون بين اجزائه افتقار واتحاد ليكون المركب منهما واحدا حقيقيا الا عند

فهذا ظاهر فانه كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة للمعاني الكمالية واجمع للكمالات المتفرقة كما يشير
من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها بقبول صورة بعد صورة
الى ان يبلغ صورة اخيرة تصدر بواسطتها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتمالها من جهة قوة الوجود على ما ادت تلك الافاعيل
باجمعها مع احديتها الا انه ليس يلزم من تحقق كل معنى لشيء في موجود ومصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى الا ان وجود الشيء
الخاص به ما يكون بحسبه متميزا عن غيره من المعاني فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه فوجود
الحيوان ليس هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وكذا الا ان المعنى الواحد الجنسي كما حقق في مباحث الماهية كما يحمل على الحقيقة
نوع صالح للنوعية ايضا فوجود الحيوان من حيث هو هو غير وجود الانسان من حيث هو انسان وليس هذا الفرق بمجرد اخذه لا بشرط
حتى يكون متحصلا واخذه بشرط شيء حتى يصير نوعا كما ذكره الرازية كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في الموجود من الموجودات فلا بد ان
يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات ويعضده
البرهان ويوافقه الذوق السليم فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة ففيها جميع الخيرات اذا تمهدت
لك هذه الاصول فاعلم ان الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته مع بساطته واحديته
كل الاشياء وقد قام البرهان على ان البسيط الحقيقي من الوجود الواجبي وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء و
ذلك الوجود بعينه عقل بذاته وعاقل لذاته بذاته فعقله لذاته تعقله لجميع الاشياء وعقله لذاته مقدم على جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه
مقدم على جميع ما سواه فثبت انه تعالى عالم بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته ففي هذا المشهد الالهي والتجلي الازلي ينكشف الكل من حيث
لا كثرة فيه فهو الكل في وحدته فعلمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصورة زائدة مغايرة لذاته بل بمعان كثيرة
غير محدودة التي ينسحب عليها الوجود الواجبي من غير ان يصير وجود الكل لشيء منها وفرق بين كون الشيء مظهرا للماهيات وبين كونه
وجودا لها فوجود كل ماهية هو ما يختص بها وهذه الممكنات انما تخالفت وتباينت اذا صارت موجودة بوجوداتها الخاصة على وجه يترتب
عليها احكامها وآثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الحقيقي الجمعي وهذا الوجود الجمعي ارفع واشرف من كل وجود عقلي وليس هناك امر
بالقوة هذا محصل ما ذكره وانا اقول ما ذكره وان كان تحقيقا حقيقيا بالقبول وهو الذي اختاره الفحول لكنه لا يدفع
استبعاد العقول فان الاستبعاد منشؤه ليس الا ان الذات الواحدة المباينة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها في حالة
عدمها لان مناط العلم على التمايز والتمايز انما يكون باضافة مخصوصة وهي لا تعقل بين الموجود والمعدوم ووجود الممكنات باسرها
في ذات الواجب بالوجود الجمعي بان يكون ذات الواجب كالمرآة من دون ان ينطبع فيها شيء وان كان مسلما عندنا لكن العقل
قاصر عن ادراكه والحكماء لا يقدرون على تحقيقه كما حققه بحيث يندفع استبعاده وربما يوردون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى
لازالة الاستبعاد قال الحكيم بهمنيار في التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبة المعلومات اليه
نسبة صورة بيت تتصوره انت في البيت بحسب الآلات تحتاج الى استعمال الآلات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وهنا
يكفي التصور فصدور العقل عنه ومثاله عندنا انك تتصور وجها تميل اليه فتتبعه حركة الاعضاء او تتصور امرا تتبعه التغير في
وجهك من غير استعمال آلة او تتصور امرا تنتشر منك الشهوة والشوق فليس يحتاج الى اثارة الشوق الا التصور بيان ذلك

ان الحقيقة الواحدة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقولات البسيطة عندنا خلاقة للمعقولات التفصيلية ولكن المعقول البسيط عندنا هو
وجوده في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ان يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر
ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا فشيئا انتهى كلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة كلها انما هي للتفهيم والا فلا يمكن قياس علمه تعالى الاجمالي
على هذه الصور فان علمنا في هذه الصور الاجمالي لا يتميز شيء عن شيء عندنا وعلمه ليس اجماليا بهذا المعنى بل هو فوق علمنا التفصيلي
في الانكشاف ولله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم **قوله** وعلى الثاني اي كون علمه تعالى بغيره غير ذاته تعالى
ولم يذكر شقوق للاول لانه هو مذهب واحد ذكر اصول المذاهب ولهذا ترك المذاهب الواقعة في الشق الثاني من الترديد الاول
قوله اما صفة قائمة به هذا هو مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتلميذه الحكيم بهمنيار ومن
تبعهم وتحريره على ما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد من الصور الموجودة في الخارج كما
يستفاد من الارض هيأتها واشكالها وغير ذلك بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تكون كذلك بل يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشاها
البناء اولا في نفسه بقوة خياله ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه لايجادها في الخارج فليست تلك الصورة العلمية ماخوذة من الخارج
بل الصورة الخارجية ماخوذة منها وموقوفة عليها وقد تقرر ان الواجب علمه فعلي اي مقدم على الايجاد وسبب له وعلمنا انفعالي اي متاخر عن
وجودها فهو يعلم الاشياء في الازل والاشياء معدومة في مرتبة ذاته بوجودها الاصلي فلا بد ان تكون موجودة بوجود ظلي تكون بها معلومة له
فانه لو لم توجد بوجود ظلي ايضا لم يحصل العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم وهو موقوف على وجود الطرفين فلا يمكن
ان يكون تلك الاشياء موجودة في الازل بوجود اصلي والا لزم الوجود قبل الايجاد فلا بد ان تكون صورها قائمة به تعالى زائدة
على ذاته منضمة بذاته وهي العلوم بالممكنات والسر فيها انه اذ اعقل ذاته وعقل انه مبدأ لكل موجود عقل اوائل الموجودات وما
منها ولا شيء من الاشياء الا وهو معدوم في حد ذاته فلا بد ان يحصل صورة فيه تعالى ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال ان ارتسام
الصور فيه تعالى يستلزم انفعاله عن الغير وهو خلاف صرائح حكمهم هذا ولا يخفى على الفطن الذكي سخافة هذا المذهب والعجب من الرئيس
مع كونه غواصا في بحار الحكمة كيف مال الى هذا المذهب واثبت للواجب تعالى ما يستلزم النقص فيه ولهذا تعقبه كل من جاء
بعده كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي في المشرع السابع من الهيات كتاب المطارحات وابي البركات البغدادي
في المعتبر والمحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات والعلامة شمس الدين الخفري في بعض تصانيفه وغيرهم بوجوه شتى
اكثرها قوية الورود لا دافع لها الا من وجه هذا المذهب والعلامة صدر الدين الشيرازي وان تصدى لدفعها في الاسفار لكنه
لم يات بما يشفي العليل ولنذكر بعض الوجوه الواردة مع اجوبة لصاحب الاسفار مع تحقيق الحق وابطال الباطل تشحيذا
للناظرين وتفريحا للماهرين فنقول المذهب المذكور مردود بوجوه الاول ما في المطارحات من انه وان لم يلزم الانفعال
التجددي ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي القبول والاقتضاء واجاب عنه صاحب الاسفار بما حاصله انا لا نسلم ان كون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا مطلقا محال انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف
فليس بمحال فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم **اقول** المشاؤن منهم الشيخ الرئيس يبالغون في انكار زيادة الصفات
عليه تعالى ويقولون بعينيتها كما هو مذكور في اسفارهم فكون الشيء فاعلا وقابلا وان لم يكن محالا مطلقا لكنه محال في الواجب

الايراد الاول

عندهم باى معنى اخذ كما لا يخفى على من نظر مبحث الالهيات من كتبهم وهنا هو غرض المورد وبالجملة ايراده الزامى فلا بد من تحقق
الالزام وليس بمرفوع الثانى ما فى المطارحات ايضا من انه يلزم انفعال الواجب من الصورة الاولى وهى علة لاستكماله
بصورة اخرى وان اعتذروا بانها وان كانت فى ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بانها فى ذاتها ممكنة الوجود ولا يكون
حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالا له واجاب عنه المجيب المذكور بان هذه الصور ليست كمالات عندهم
لذاته والعلم الذى هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصور عنه تعالى وسائر الاشياء الخارجية
فى كونها منتزعة عن ذاته تعالى متاخرة الوجود عنه وجودها بها عنه ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة
ولا منافاة بين ان يكون الشىء بالقياس الى الماهية ممكنا وبالقياس الى موجده واجبا فكل من الصور وان كان وجوده بالنسبة
وجوده بالواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجوده له تعالى **اقول** لقد اعجبنى هذا الكلام من اوله الى آخره اما نعم انه لو لم تكن
هذه الصور كمالات له تعالى يلزم خلوه فى ذاته عن العلم بغيره الذى هو كمال ايضا وفيه نفى لعلمه بما سواه بحسب ذاته وقد حقق فى
شرح هداية الحكمة ان نفى نحو من انحاء علم الله تعالى موجب لتكثير واثمه فانظر كيف نكرهها كون الصور التى هى علوم كمالات له تعالى
وبحصر الكمالية فى علمه بذاته وقوله لا فرق الخ غير نافع بل مضر اذ لما كانت الصور كالاشياء الخارجية فى صدورها عنه تعالى لزم خلوه
فى مرتبة ذاته من تلك الصور وهو مستلزم للجهل فان قال ان تلك الصور لوازم ذاته فلا تنفك عنه قلنا ان اردت باللزوم ان
اردت به الجزئية فذلك قول باطل وان اردت به انها خارجة لازمة له غير منفكة فى حين من الاحيان فلا تخلو اما ان تكون
واجبة لذاتها او واجبة لغيرها فعلى الاول يلزم تعدد الواجب التزاما ان تعدد الذوات الواجبة محال واما تعدد الصفات الوجوبية
بالذات فابين محال خال عن التحصيل على ان الصفة ما تحتاج الى الغير وتقوم به وهو ينافى الوجوب لكونه يتقيد بوجوب الوجود
لذاتها وعلى الثانى فهى ممكنة لذاتها لان الواجب بالغير يكون فى نفسه ممكنا فيكون ذات الواجب فى مرتبة ذاته قبل هذه الصور
وان كانت قبلية ذاتية خاليا عن العلم وهذه جهالة بينة وقوله ولا منافاة بين ان يكون الخ لا يغنى عن جميع الشناعات فى المطارحات
ايضا من ان القول بالصور يوجب ان يكون الذى يفيد الصور ليست ذاته بل شىء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان شيئا
واحدا بجهة واحدة يجوز ان يفعل ويقبل فيهدم بذلك قواعد كثيرة عندهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة واجاب المجيب عنه بانك
قد علمت ان واجب الوجود مبدأ لكل الاشياء ومبدأ وجوب وجودها فاذا صدر عنه شىء بواسطة شىء فذلك الشىء ايضا من
تاثيراته فالجهات التقابلية كلها منتهية عنه تعالى فلا يفيد شىء من الاشياء كيف ووجود الاشياء عنده وقد علمت ايضا ان اتحاد جهتى الفاعلية والقابلية
ليس بممتنع كما فى لوازم الماهيات واطلاق القبول ههنا ليس بمعنى الاستعداد حتى يلزم انهدام كثير من القواعد **اقول** هذا ايضا
مردود فانا سلمنا ان واجب الوجود مبدأ لكل الاشياء لكنه لا ينفع لان ذات الواجب من حيث هى هى مجردة عن الصورة وكثرة الصور
انما هى بعد ذاته كما نص عليه الشيخان فى مواضع من تصانيفهما فيلزم الجهل فى ذاته ويلزم ان يكون الذى يفيد الصور غيره فان
كانت صدور هذه الصور عنه تعالى اضطراريا فلا احتياج الى امر آخر يفيده وان قلت مع انه لا يرفع الجهل عن مرتبة الذات
مما ينكره العقل السليم اما قرع سمعك ان الاضطرار نقص يجب ان يثبت فى ذات الكمال الفعل بالارادة لا بالاضطرار فى صفات
الكمال ليس بنقص كما صدر عن البعض جهالة القبلية ان الكمال فافهم واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال الرابع ما فى شرح الاشارات

من انه يلزم ... تعالى مع انهم صرحوا بانه تعالى واحد من كل الوجوه واجاب المجيب عنه بان لزوم الكثرة في ذاته بعد ذاته وعلى ترتيب الاول والثاني والثالث فلا يقدح في وحدة الذات وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور في مواضع من كتبه بما حاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني الا ترى الى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته واشار اليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته **اقول** هذا كله وان كان صحيحا لكن غير حسم الايراد لان وجود الكثرة في ذاته تعالى وان كانت بعد الذات ايضا ينافي كثيرا من القواعد المذكورة في كتبهم كما لا يخفى على وسيع النظر ولو لا البساطة من كل وجه فلم قالوا انه لا يصدر منه الا الواحد لان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وهذا القول قد صدر عن صاحب هذا المذهب ايضا في مواضع من تصانيفه وايضا لو قلنا بالكثرة في حد ذاته وان كانت بعد الذات لامكن صدور جميع الاشياء عنه تعالى كل شيء بواسطة صورته فينهدم اساس كثير من قواعدهم ويذكر كلام الشيخ والمعلم الثاني المدخول عليه بما لا ينفع

الخامس ما في شرح الاشارات ايضا من انه يستلزم ان لا يوجد الواجب شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط امور حالة فيه واجاب المجيب عنه بانه مجرد استبعاد فلا يسمع لان البرهان هو المتبع وهذه الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده اشرف واقدس من الممكنات الخارجية فتكون اقدم تحققا واقرب منزلة اليه تعالى فهي لا محالة احرى بان تكون واسطة في الايجاد لهذه الماهيات **اقول** هذا الجواب جيد فان احتياج الواجب في صدور جميع الممكنات عنه تعبر عن نقصانه وقد فر عنه الحكماء مرارا كثيرة فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار والصور الالهية وان كانت لوازم لذاته غير منفكة عنه في مرتبة من المراتب لكنا نستفسر عن كيفية صدور الممكنات الخارجية بواسطتها هل هو على طريق الاحتياج اليها بان لا يمكن له ايجاد الممكنات بدونها او لا بطريق الاحتياج على الثاني يجوز ان لا يوجد هذه الصور في ذاته تعالى ويصدر عنه الممكنات بدونها فيمكن الجهل له تعالى لانه لا سبيل للعلم على هذا التقدير الا بالحصول وامكان الجهل ممتنع وعلى الاول يلزم ان يحتاج الذات في الخلق الى غيره وهو مخالف لقولهم انه تعالى موجد للعقل الاول بنفس ذاته ومصادم لبداهة الوجدان السليم ايضا لاستلزام النقصان في نفس ذاته اذا خليت وطبعه وهذه المفسدة لا تندفع اصلا وما قال ان الصورة الالهية اشرف واقدس من الممكنات فتكون واسطة فخطأ فاحش اذ الصور موجودة بوجود ظلي فتكون اضعف

السادس انه قد تقرر في مداركهم ان المعلول الاول يكون اقوى الممكنات وعلى هذا التقدير يكون اول المعلول هو الصورة وهي اضعف وجودا فانه ح يكون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا لا يقال قد صرحوا بان صفات الواجب ليست بجواهر ولا باعراض فانهم عرفوا العرض بما يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير وهذا المعنى لا يمكن في صفات الواجب لانا نقول ان كانت صفات الواجب اعراضا تم الكلام والا لا يضر المرام فانها وان لم تكن اعراضا لكن لا شك في كونها اضعف وجودا بالنسبة الى الجواهر الموجودة في الخارج لقيامها بالغير وعدم قيام الجواهر بالغير فيتم المقصود

السابع قد تقرر في مقره ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وليس المراد به العلم التام بماهية العلة او العلم بوجه من وجوهها ولا العلم بمفهوم كونها علة وهو ظاهر بل المراد ان العلم بخصوصية العلة يوجب العلم التام بالمعلول ومعلوم ان الواجب تعالى من جهة وجوده الخاص علة لما بعده على الترتيب فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الموجودات فمجعولاته كلها منطوية

الايراد الخامس

الايراد السادس

الايراد السابع

الوجود وصفة وجوده الواجبي فعلمه بذاته علمه بغيره لا محالة فلا ضرورة الى القول بالارتسام واثبات احتياج الواجب
اليها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثامن ان اللوازم تكون تابعة للملزومات في نحوي الوجود الخارجي والذهني فالملزوم اذا
كان موجودا في الخارج كان لازمه ايضا موجودا في الخارج والملزوم اذا كان موجودا في الذهن كان اللازم ايضا موجودا
في الذهن فالواجب تعالى لما كان موجودا خارجيا لا ذهنيا تكون تلك الصور التي ذهبوا الى قيامها به موجودة في الخارج
فلم يبق الصور صورا التاسع ان هذه الصور لا تخلو اما ان تكون جواهر او اعراضا فان كان الاول لزم ان تكون موجودات عينية
كالجواهر الاخر فلا بد لها من صور اخرى للعلم بها فيلزم التسلسل وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب بالذات محلا للاعراض العاشر ان
هذه الصور المنضمة للابدان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم خالد على وجه التفصيل والمعلومات
غير متناهية فالعلوم ايضا كذلك والمعلومات مستقبلة كانت او ماضية عند الله تعالى مرتبة ترتبا ذاتيا او زمانيا فتكون علومها
ايضا مرتبة وان كان بالعرض فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة ولو ترتبا عرضيا بحيث يتعين الاول والثاني والثالث الى غير
ذلك محال بالبراهين المذكورة في موضعه فهذه عشرة كاملة يظهر منها ان القول بالارتسام من العقائد الباطلة وههنا وجوه اخر كثيرة
لم يذكرها المتاخرون تركنا ذكرها مخافة التطويل وقد ظهر لنا ان القول بالانضمام مما لا يقول به عاقل فضلا عن مثل هذا الشيخ ولولا
انه وتلميذه صرحا بهذا القول بحيث لا مجال للتاويل لكنا نقول انهم قد اختاروا لما هو التحقيق من ان علم الواجب بغيره انما هو بذاته
لا بالانضمام فيه ولا الارتسام كما يفصح عنه بعض عبارات التعليقات وبعض عبارات التحصيل فاستقم ولا تقلد الاموات **قوله** جواهر
جمع جوهر بالضم بمعنى طرف الشيء اي باجمعها **قوله** او واحدة بسيطة عطف على قوله متعددة هذا هو مذهب المحققين من الحكماء فانهم
لما رأوا ابطال القول بالارتسام ولم يظهر لهم التحقيق ما ذهب اليه المتاخرون من ان علمه تعالى بنفس ذاته استبعادا منهم لكون المباين
كاشفا للمباين آخر اختاروا ان علم الواجب بغيره عبارة عن صفة واحدة بسيطة قائمة به تعالى لها تعلقات كثيرة بالاشياء الكثيرة
وان كانت الاشياء معدومة في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة تعلقا فتلك الصفة امر قائم به الواجب على ان يعلم الاشياء والفرق
بينه وبين علم الاشياء بالانكشاف وامتناعها ... ان هذه الصفة اما انضمامية فيرجع الى الشق الانضمام وقد مر ما عليه واما
انتزاعية فيكون علم الواجب باعتبار ما لا تحقق له في الواقع بدون الانتزاع والثالث لما رد منها ان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني
كما هو مسطور في اسفارهم ومع ذلك فهم يثبتون علم الله بالحوادث الغير المتناهية واستحالة التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
ولا مخلص عنه الا بالقول بالوجود الدهري للاشياء وهم ينكرون الوجود الدهري او بالقول بان الممكنات بنحو من الوجود الانطباعي
في الواجب تعالى فيرجع الى مذهب المتاخرين من الحكماء والقول بان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ليس بمحال فان تعلق
العلم بالمعدومات يقتضي تعددها وتمايزها في انفسها والمعدومات كلها متمايزة في انفسها ولا بين التمايز بينها الا وقوفا على الوجود
الخارجي او في الذهن كما صدر عن الفاضل اللاهوري سخيف جدا فان اللاشيء المحض كيف يكون متمايزا لا يكون له نحو من الوجود
فلا يحصل الخلاص عنه الا بالوجهين اللذين ذكرناهما والتخلص عنه لبعضهم بان الصفة البسيطة وان كانت قديمة لكن تعلقاتها بالحوادث
انما تتعلق في وقت وجودها فصفة العلم قديمة والتعلق حادث وفيه ما ذكره المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية ان
العلم ما لم يتعلق بالشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما فيلزم ما عليه جهلهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك

الايراد الثامن

الايراد التاسع

الايراد العاشر

فعلوا كبيرا وذكر في شرح التجريد الخلاصي بوجه آخر وهو انه تعالى لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالنسبة
اليه قريب او بعيد او متوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان بقياس اليه بالماضي والاستقبال
او الحال بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكان
وسيكون بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها فهو عالم بخصوصياتها انتهى ونقل شارح المواقف عن كثير من الاشاعرة قال ان
العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الآن و
اذن كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد به يعلم انه دخل الآن لطريان الغفلة والباري تعالى
يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه انتهى **اقول**
هذا لا ينفع في هذا المقام فانه مع كونه الجاء الى القول بالحيثية الدهرية التي انكرها المتكلمون يستلزم جهله تعالى في مرتبة ذاته قبل
هذه الصفة ولو قبلية بالذات فلا مخلص عنه الا بالقول بالعلم الانطوائي وايضا تلك الصفة لا تخلو اما ان تكون ممكنة او واجبة
لا سبيل الى الثاني وقول بعض المشايخ كحميد الدين الضريري وغيره ان ذاته وصفاته كلها واجبة لذاته مردود او مأول لمنافاة
التوحيد وعلى الاول فاما ان يكون صدورها بالاختيار او بالاضطرار والثاني نقص مناف للوجوب وقد فرغ عنه المتكلمون بغاية الفراغ
وعلى الاول يلزم العلم بهذه الصفة قبل وجودها ولو قبلية بالذات لا محالة لان كل ممكن فهو معلوم له بالذات قبل وجوده
فيحصل في ذاته صفة اخرى لها تعلق بالصفة الاولى ونتكلم كذلك في هذه الصفة فاما ان ينتهي الى ذات الواجب فيؤول الى
مذهب الحكماء والا فلا تحصيل المطلوب فافهم فانه دقيق وبالتأمل حقيق **قوله** او غير قائمة به عطف على قولنا صفة قائمة **قوله**
واما بنفس حضور الكائنات الخ هكذا ذكر في شرح السلم لاحسن المحققين ملا محمد حسن رح وغيره ويرد عليه ان الكلام هاهنا في العلم
الفعلي المقدم على ايجاد الممكنات وحضور الممكنات عنده تعالى بهذا الوجود لا يكون الا بعد تحققها ووجودها فايراد هذا المذهب
في هذا المقام ليس بصحيح الا ان يقال هذا المذهب ايضا في العلم الفعلي مخترع للقائلين بسبب الاشتباه وغاية الامر ان يكون غير
صحيح كما ان القول بالانضمام غير صحيح فناسب ذكرهما هاهنا بهذا التقريب والتحقيق الذي يظهر لي هو ان الغرض في هذا المقام ذكر
المباحث الواقعة في علم الواجب الفعلي اما وجودا كما في مذهب الانضمام ومذهب المعتزلة وغيرهما او عدما كما في هذا المذهب مذهب
الاشراق الآتي ذكره ومن هاهنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرين من قول ذكر هذا المذهب في هذا المقام وقع تقليدا بما في العروة
الوثقى والا فلا يخفى على من له ادنى مسكة ان الكلام في العلم الفعلي المتقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الدهري
انتهى وتوجيه ما حققنا انهم باجمعهم يذكرون مذهب صاحب الاشراق في هذا المبحث مع انه مبني على انكار العلم الفعلي كما سيأتي فافهم
قوله بوجودها الدهري فالاشياء كلها مع قطع النظر عن تحققها الزماني حاضرة عنده تعالى بوجودها الدهري الذي لا اول فيه
ولا آخر بل كلها مع الواجب تعالى معية دهرية فيعلمها الواجب بنفس حضورها بنفس هذه الاشياء الحاضرة فعلمه تعالى
بنفسها فلا حاجة الى ارتسام صورها ولا الى امر آخر ولا يخفى على الفطن ما في هذا المذهب من السخافة اما اولا فلانه لا يشمل العلم بالممتنعات
والممكنات المعدومة اذ لا وجود للمعدوم وجودا في الدهر اصلا والقول بان علم البعض بالوجود الدهري وبعضها بطريق آخر
غير صحيح كما لا يخفى على صاحب الرأي النجيح واما ثانيا فلانه يلزم الاستكمال بالغير واما ثالثا فلانه يلزم زيادة صفة العلم على الواجب

فلا هو مخالف لقواعدهم وانا رابعا فلجريان براهين التسلسل ونحوه في هذه الممكنات انما تجري عنده تعالى بوجوده الدهري هذا وفي الحاشية

الوجود الدهري عبارة عن نفس موجودية الشيء مع قطع النظر عن تحققه في وقت والممكنات كلها بهذا الوجود قديمة ومعه تعالى وجوده

السيد الباقر واثبت حدوثه الدهري ولما وقع ذكر الوجود الدهري في الحاشية وتسرى في حاشية الحاشية وجب علينا ان نذكر

بعض مباحثه المتعلقة بهذا المقام المفيدة لتحقيق المرام والكلام وان كان يفضي الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل فنقول المبحث

الاول الزمان عندهم عبارة عن كم متصل غير قار الذات مقدار الحركة [illegible] في الخارج [illegible] القبلية والبعدية بالذات وبواسطته

تتصف الزمانيات بها [illegible] من الاشياء بالمضي والحضور والاستقبال فما كان في الزمان الماضي يقال له انه ماض وما كان

في الحال يقال له انه حاضر وما لم يحصل بعد يقال انه مستقبل وهناك امر آخر يعبر بالدهر والسرمد وهو عالم الواقع الذي لا تغير فيه

الا ان التغير والتصرم انما هو بسبب الزمان وظرفية الواقع اذا لوحظ من حيث هو هو من دون لحاظ التغير والتجدد الزماني لا يكون هناك

تغير اصلا فالدهر وجود واقعي بحيث لا مضي فيه ولا حضور ولا استقبال بل كل الاشياء الموجودة بالتغير الزماني موجودة هناك متحققة لا تغير

فيها اصلا فالعدم في زمان ما [illegible] ليس عدما دهريا لانه [illegible] لجواز تحقق الوجود في وعاء الدهر بسبب الوقوع في زمان آخر

نعم لو عدم منه بسبب التحقق بل العدم في جميع الازمنة [illegible] يستلزم العدم الدهري لجواز ان يكون الشيء غير زماني كالعقول والنفوس

المجردة فانها تتصف بالعدم الزماني [illegible] فهي موجودة في وعاء الواقع [illegible] والمقابل للوجود في الدهر العدم في الدهر

كما يكون [illegible] زمان [illegible] فكل عدم في الدهر عدم في الزمان من غير عكس وكل وجود في الزمان وجود في الدهر

من غير عكس فالامور الثابتة العالية موجودة في وعاء الدهر غير موجودة في الزمان واما السرمد فلا فرق بينه وبين الدهر الا اعتبارا

فوعاء الواقع اذا اعتبر بالنسبة الى [illegible] الامور الثابتة [illegible] الامور المتغيرة [illegible] دهرا واذا قيس الى نسبة بعض الامور الثابتة كالعقول

[illegible] مع البعض كالعقول يسمى سرمدا [illegible] الوجود الدهري [illegible] المبحث

الثاني [illegible] الحدوث [illegible] القديم وان كان [illegible] الاول [illegible]

الى الواجب [illegible] زمان [illegible]

[illegible] القديم الذاتي عبارة عن [illegible] الى شيء آخر والقديم الزماني عبارة عن [illegible]

بين الحادث الذاتي والحادث الزماني [illegible] فان كل ما [illegible] الحدوث الزماني [illegible] الحدوث الذاتي

من غير عكس كالمبادي العالية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون الزماني [illegible] الذاتي والقديم الذاتي [illegible]

[illegible] وبين القديم الزماني [illegible] فانه [illegible] الافتراق [illegible] القديم الزماني [illegible] الحادث الذاتي

[illegible] الحوادث اليومية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون القدم الزماني [illegible] النفوس [illegible] الحادث

الزماني والقديم الذاتي [illegible] القديم الزماني [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بارتفاع الوجود بحسب ما يرتفع مطلقا لكن وجوده في زمان وجد فيه الارتفاع والا لصدق النقيضان والعدام في زمان لاحق
لا يرفع وجوده في زمانه فان هو موجود في زمانه السابق وهو نحو من انحاء وجوده الدهري فكيف تكون معدومة في الدهر
ثم الزمان مع ما فيه بقابلية وكثيرة كلها موجودة في الدهر اذ مذهب الفلاسفة واما المتكلمين فلا وجود للوجود الدهري عندهم وهذا الطاهرة
بسبب ان اثبات عريضة لا يتحملها المقام فلا وجود عندهم الا الوجود الزماني والزمان مع الزمانيات كلها عندهم حوادث زمانية بمعنى انها
لم تكن ثم وجدت فقبلية الله تعالى على الزمان وما فيه عندهم قبلية حقيقية وعند الفلاسفة قبلية ذاتية ومعية دهرية والمشتهر في العلوم
لما آمن بوجود قبلية الله تعالى على الممكنات باسرها زمانا كان او زمانيا ولم يهتد الى القول بالقبلية الحقيقية التي اختارها المتكلمون
لنفوذه في بنا فذ الفلسفة اخترع قولا آخر لم يسبقه الى مثله احد ولم يستلمه من جاء بعده احد وهو القول بالحدوث الدهري وهو الذي
اشار اليه الفاضل المحشي في حاشية الحاشية وقد اصر المخترع المذكور على ما اخترعه في تصانيفه حتى صنف فيه رسالة مستقلة وفرع عليه
تفريعات شتى وخلاصة تحقيقه ان مطلق القبلية التي تحقق القبل والبعد مع الاجتماع انما يكون لكون المتحقق حاصلا بالفعل لما هو قبل
من دون التكون حاصلا لما هو بعده فان كان ذلك بحيث يتخلل بينهما زمان ممتد بالذات او آن لا ممتد بالذات
وهو من حدود الممتد بالذات كانت زمانية والا كانت دهرية وسرمدية والزمان اذ ثبت تناهيه في جانب الماضي دون
المستقبل يصير بالتطبيق كان عدم سابقا لا سبقا زمانيا بل دهريا وكذلك يكون الواجب لمرتبته مسبوقا بالعدم على وجوده قبلية
على الزمان فاذا وجد الزمان يكون سبحانه وتعالى معه فيقع المعية في حيز القبلية نعم لا يمكن في السبق الدهري ان يترتب قبليتان
وبعديتان متنافيتا الحصول وانما يحصل ذلك في السبق الزماني لعدم الاستداد في طباع الدهر فاذا فرض أ سابقا على ب
بالسبق الدهري وهو على ج كذلك كان معدودين معا مع وجود أ ثم اذا وجد ب وج بعد معدومين لتقع تقدر في عدم ج ووجود ب معا
فاذن يكون سبق أ على ج بحسب استمرار الوجود وتمادي العدم والكلام كان في سبق الدهر فظهر انه لا يمكن ترتب المعيتين والقبليتين
بحسب سبق الدهر ولكن لا بد من وجود القبلية هناك ايضا وهي من صفات الجاعل وليس للعقول سبيل الى دركه لا غائبة فيه لان البرهان
يوجب ان يكون هناك تقدم ما سرمديا مجهول الكنه فان الحادث اليومي مثلا متخلف عن الواجب فيكون هناك قبلية وليست بزمانية
فانها انما تكون بالذات للزمان وبالعرض للزمانيات والواجب متعال عن ذلك ولما تخلف وجود الحوادث عن الواجب كان لم
عن اولها الى آخرها قبلية والكل في ذلك سواسية فان قبليته على آدم كقبليته على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من غير تفاوت
وترتب والفلاسفة ايضا لا ينكرون هذه القبلية لكنهم يشركون المبدعات اي العقول فيها بالله تعالى ونحن نجعل
المبدعات البرية عن الحوادث الزمانية مع الحوادث الزمانية سواء في قبلية الواجب عليها ونحكم على الممكنات
بان وجودها بعد البطلان في وعاء الدهر اذ لو كان بعضها مستمرا غير مسبوق العدم وبعضها مسبوقا به كان الواجب مع
المستمر والمسبوق بالعدم معدوما في الدهر ثم هو سبحانه وتعالى صار معه اذا وجد فيلزم حصول امتداد في الدهر وحصول نسبة
متصورة امتدادية للواجب فتعين انه اما ان يكون من الممكنات مستمرا وهو بديهي البطلان او كلها مسبوقة بالعدم فهذا هو
المطلوب هذا حاصل كلامه وقد شنع عليه تشنيعا بليغا العلامة الجونفوري في الشمس البازغة بان مطلق القبلية والبعدية الآبين
عن الاجتماع لا تتعقلهما الا حيث يكون امتداد محقق او موهوم اذ لو لا يكون فيه امتداد اصلا لا يتصور فيه عدم ثم وجود وقولنا

لم يكن تحكك لها وكان الصادق بسابقه [illegible] في الاسباب فذلك لا يخلو عن ملاحظة الحدين فاذا جرد النظر الى الزمان لم يستطع
العقل الا الحكم بوجوده المحض او العدم البحت فان ذلك قد انقلبت بيح الملامتر لا استدارت رحى التشنيع عليه وما ذكره من وقوع الوجود
في حيز العدم فمما لا محصل له فانه اذا كان الدهر خاليا عن الاستعداد ولا استعداد هناك فكيف يمكن ان يتحاسب شيئا من اللهم الا ان يكون
هناك ظرف آخر ممتد كالزمان يحيط به ويكون التعاقب بملاحظته او بالحركة القطعية اليه بحسب على الكائنات قبلية دهرية لا تصور لها منفصلا
عن ان نقصد توهما فلا يصح القول بالحدوث الدهري بل كل شيء موضع الواجب تعالى بحسب الدهر لا قبلية هناك ولا بعدية ولا استعداد
هذا اجمال ما اردناه وقد اطال الكلام على جملة تباينه من حيل ذلك المقترع فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى الشمس البازغة ولو لا ضيق
المقام لذكرناها **قوله** او بحضور الصورة الجوهرية هذا ما ينسب الى افلاطون الالهي واستاذه سقراط وتحريره ان للاشياء عنده
ثلثة وجودات الاول الوجود الخارجي وهو الذي يكون مناطا لاجراء الاحكام والآثار الحقيقية والاشياء بحسب هذا الوجود بعضها
جواهر وبعضها اعراض والثاني الوجود الذهني وهو اضعفها سواء اختير مذهب حصول الاشياء بانفسها او باشباحها والاشياء
الموجودة بهذا الوجود المسماة بالصور الذهنية كلها اعراض لوجودها في الموضوع وهناك وجود ثالث كانه برزخ بين هذين
الوجودين وهو عبارة عن وجود صور الاشياء الخارجية قائمة بذاتها قبل وجود ذوي صورها فان قلت كيف يمكن قيام هذه
الصور بنفسها مع كونها اعراضا قلت لا يبعد في ذلك في العالم الآخر اما سمعت ان الاعمال توزن في الميزان عند الحساب وهي اعراض
ويرد على هذا المذهب بعض الايرادات الواردة على مثل الافلاطونية وقد بالغ رئيس الصناعة في كتبه في التشنيع هذا المذهب اي القول
بالمثل المجردة المنسوبة الى افلاطون وهي المعروفة بالمثل الافلاطونية فقال في الفصل العاشر من المقالة الثانية من برهان الشفاء
اما افلاطون فجعل الصور المفارقة المعقولة موجودة لكل معقول حتى للطبيعيات فهما اذا كانت مجردة مثلا واذا اقترنت
بالمادة صورا طبيعية [illegible] هذا باطل فان الصور الطبيعية لا تكون هي هي اذا جردت عن المادة والصور التعليمية لا تقوم بلا مادة
والكلام في ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها انما هو في الفلسفة الاولى ودون المنطق والعلوم الاخر انتهى ثم قال
في الثاني من سابعة الهيات الشفاء اول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في
كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا
فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وجعلوا العلوم والبراهين
تنحوا نحوها اياها تتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسان معنى
واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس الفاسد فهو المعقول المفارق انتهى وقال
المحقق في العاصم في القبس الخامس من القبسات في بحث الطبائع المرسلة المثل الافلاطونية في الشهود الدائرة على السنة
[illegible] في هذا الموضع بالطبائع المرسلة الموجودة في متن الدهر وحاق الاعيان ثابتة في عالم [illegible] من الافراد
وفي باب اثبات علم الله بالصور العلمية الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان وفي [illegible] العالم المثال
المتوسط بين عالم الغيب والشهادة برزخا بين المادي والمجرد وفي مقام اثبات الصورة النوعية بايجاد العقلية التي
هي ارباب الانواع المؤكلة على جبلة [illegible] كل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كالنفس المجردة بالنسبة الى [illegible]

مخصوص من فليعلم انها باعدا التفسير الاخير باطلة انتهى كلامه وتم مرامه ولا بد ههنا من ضرب من التفصيل فنقول قد تواتر النقل بين الحكماء
قديما وحديثا عن افلاطون انه قائل بالصور وسموها بالمثل الافلاطونية واختلفوا في المراد بها بناء على ان للمثل تفسيرات في مواضع
مختلفة فقد تفسر في مبحث الصور النوعية بارباب الاجسام والطلسمات وتحقيقه الاجمالي ان الحكماء المتألهين وحكماء الفرس ومن
سبقهم وجدوهم كالشيخ المقتول قدس سره في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وهياكل النور ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام
النامية واستدلوا على ذلك بان الوجدان يشهد بامتناع صدور الافعال المختلفة في النبات مثلا عن القوة العديمة الشعور التي
سماها المشاؤن بالصور النوعية وهؤلاء الاشراقيون يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش الطاوس مثلا
انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير رب نوع حافظ بل هم ينسبون جميع كيفيات الانواع الى اربابها المجردة المسماة
بالمثل والمشاؤن دونوا في كتبهم دلائل كثيرة لابطال هذه الارباب ليس شيء منها ما يشفي ويهدي الى الصواب والتحقيق انه لا سبيل
الى المناظرة مع الالهيين في هذا الباب لانهم يدعون البداهة والمشاهدة المتكررة في خلواتهم وجلواتهم لاثبات هذه الارباب فليس
للمشائين في ظلمات الدلائل الظاهرة ان يناظروهم كما انهم لا يناظرون ارسطو وابرخس وبطلميوس فيما دونوه على ما وجدوه
في ارصادهم وقد تفسر في مبحث الماهيات بالماهيات المجردة المعراة عن التشخصات المأخوذة بشرط لا شيء وقد تفسر في باب تقسيم
العوالم بالعالم المتوسط بين عالم المجردات وبين عالم الاجسام المادية ويسمى بعالم المثال الذي ذهب اليه الشيخ المقتول ومن قبله
من الحكماء المتألهين واستدل عليه في حكمة الاشراق وغيرها بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل القضية مثلا لا تكون في الاذهان لامتناع
انطباق الكبير على الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما كانت معلومة متميزة وليست
في العقول المجردة لكونها جسمانية فبالضرورة تكون في موضع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل وهو الذي ذهب اليه
الحكماء المتقدمون كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وغيرهم وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على انكار الوجود الذهني اما على القول به
كما هو التحقيق فلا يتم الاستدلال لاحتمال وجوده في الذهن ولا يلزم تطبيق الكبير على الصغير لانه من الاشتباه بين الوجود الخارجي
والذهني وقياس احدهما على الآخر فافهم ولا تخبط وقد يقرر بانا ندرك زيدا مثلا بعد ما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم
على الطريق الذي شاهدناه سابقا فان زيد موجود قطعا واذ ليس في هذا العالم فلا جرم يكون في عالم آخر وهو المسمى بعالم المثال
فموجودات هذا العالم تكون موجودة فيه بعد انعدامها عنه وتكون قائمة لا في مكان ولا في جهة بل في عالم متوسط بين عالم
العقل وعالم المادة ومن اراد التفصيل فليرجع الى شرح فصوص الحكم وقد دون المشاؤن لابطال هذا العالم في اسفارهم وجوها
كثيرة لا تشفي العليل ولا واحد منها وقد تفسر في باب العلم بالصور القائمة بنفسها المجردة عن المادة عندهم واذا خالفها اذ عرفت هذا
فاعلم ان المشهور من نسبة وجود الماهيات المجردة في الخارج الى افلاطون بناء على تفسير الصورة بها وشنع عليه بعضهم بانه كيف
يكون وجود الماهيات المعراة عما به الامتياز كما لا يخفى على ذي فطانة والمشهور من نسبة القول بان علم الواجب تعالى بالاشياء
بالصور القائمة عنده الموجودة في الخارج بنفسها وهو الذي ذكره الفاضل المحشي ههنا [illegible] وعليه كيف يكون
قيام الصور بنفسها [illegible]

العلامة الكوفاموی فی منهيات شرح سلم العلوم بان مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده واطلاق الصور على
الاشياء باعتبار حضورها العلمي شائع عندهم وانما سميت مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار واراد بقيامها بذاته عدم قيامها بذاته
تعالى انتهت ولا يخفى عليك ما فيه من الفساد فان الكلام في العلم الفعلي المقدم على وجود الممكنات الازلي فكيف يكون المراد بالصور
نفس الممكنات واما ما افاده احسن المحققين في شرح السلم ان مراده بالقائم بنفسها ان لا تقوم بالعالم بها ثم تجوز ان يكون صور الاعراض
كالسواد والبياض مثلا قائمة بالمحال كالاجسام مثلا غير قائمة بالباري تعالى فان قلت علم السواد بدون الجسم ممكن قلت لعل
لا يمكن في علم الباري تعالى لامر لا نعلمه الا هو انتهى كلامه فليس اصلا فافهم والتحقيق ان حمل كلام افلاطون على التفسير الاول
والثاني لست ادري ولم لم يقم دليل قوي على بطلانها بعد والبه يشير كلام المحققين لان شان افلاطون اجل من ان يقول بوجود الماهيات
المجردة في الخارج وكذا القول بالصور العلمية المجردة القائمة بنفسها ركيك ايضا فاستقر ولا تلتفت الى صنيع المتاخرين حيث
نقلوا قوله في كل موضع من المواضع المذكورة وغيره في كل باب بتفسير يليق به والله اعلم بما في ضمير عباده قوله او نفس حضور الاشياء التي
الاشياء الحاضرة قوله حضور اشراقيا هذا هو مذهب الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول وهو مبني على انكار العلم المنطبع
عليها هو مقرر عنده وتحريره على ما في حكمة الاشراق وشرحها للمولانا قطب الدين الشيرازي انه قد تبين ان الابصار ليس شرطه
انطباع الشبح ولا خروج الشعاع عنده على ما هو تحقيقه بل يكفي فيه عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فعند وقوع مقابلة المبصر
للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري وقد مر باله وما عليه ولما كان حال الابصار هذا فالواجب تعالى لكونه نورا محضا لا يكون
احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره عن ذاته لا بد ان يكون ظاهرا له وغيره ايضا ظاهر له بلا احتياج الى صورة او غيرها فلا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء واذا لم يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء بالاشراق
الحضوري الذي هو شرف علمه وبصره واحد وعلمه بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي اما
بانفسها كاعيان الموجودات من الماديات والمجردات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالافلاكيات او بمتعلقاتها كصور الحوادث
الماضية والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور
المستمر للمدبرات العلوية لاحاطة اشراقية الالهية بالمدبرات وهي النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض فعلمه
بالاشياء اضافة لكونه عبارة عن ظهور الاشياء وظهور الشيء للشيء اضافة وحقيقته عدم الحجاب الذي هو شرط الابصار وهو
مفهوم سلبي لا يخاطب اليه في ادراكه تعالى لانه لا يحجبه شيء عن شيء والمعتبر ان العلم انما هو عبارة عن الظهور والانكشاف وانما يحتاج
الى الصورة عند المشائين عند غيبة المدرك ولو كان حاضرا عند النفس الذي هو مدرك الكليات والجزئيات لم يحتج الى تحصيل
صورة كما انه لم يحتج في ادراك ذاته وصفاته الا انها متنبه الى تحصيل امر آخر وعند صاحب الاشراق كل ما سواه حاضر عنده فيكون له
جميع الاشياء الخارجية من دون حاجة الى تحصيل صورة لكونه نورا ظاهرا لذاته وغيره ظاهر له فاذا كان حال النفس هكذا فما ظنك
بالواجب المطلق الذي هو في اعلى مرتبة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو اعلى ضروب التاثير وله السلطنة العظمى
والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته وما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة الآتية فكان علمه
بذاته لا يزيد على ذاته التي كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء فحاصل ما ذهب اليه هذا الشيخ الالهي ويرد عليه

الاول

امور الاول وهو انّا قوا ان هذه الاضافة التي جعلها علما لا توجد الا بعد ايجاد الممكنات فيلزم الجهل قبله ويبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب الغريب واجاب هو بنفسه عنه في حكمة الاشراق بما توضيحه ان جودة النظام وحسن الترتيب ليس مبنيا على علمه الفعلي بل هو من ظلال النسب الشريفة والترتيب الواقعة بين المفارقات فان العقول المسماة بالانوار الالهية كثيرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الامور تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها فلا احتياج الى اعتبار علمه الاجمالي الفعلي ولا الى ذهب على الفطن ما فيه فانا سلمنا ان هذا النظام تابع لذلك النظام الاشرف لكنا نستفسر عن السبب الباعث لنظام ذلك العالم وهكذا فلا بد ان يلجأ الى القول بكون ذاته بحسب قوته الالهية مشتملة على افضل نظام ودفعا للدور والتسلسل وح يلزم خلاف ما ادعاه ويثبت ما هو مطلوب المشائين من ان علمه بغيره منطو في ذاته لا احتياج فيه الى غيره فان قلت تبعا لما في حكمة الاشراق في رد مذهبهم بان المعلومات غير ذاته تعالى قطعا فيجب ان يكون علمها ايضا غير ذاته لا عينها قلت هذا ممنوع لا بد له من برهان او شهادة وجدان وكلاهما منتفيان الثاني

الثاني

ان كون العلم اضافة محضة كما هو مفاد كلام صاحب الاشراق غير صحيح سواء سميت تلك الاضافة اشراقية او لا لان الاضافة تتوقف على وجود الطرفين فيلزم الحاجة في اشرف صفاته الى مخلوقاته وفساده لا يخفى على احد الثالث هذه الاضافة اما واحدة او متكثرة

الثالث

فان كان الاول يلزم ان لا تمييز عنده تعالى لبعض الاشياء عن بعض لوحدة ما به الامتياز فان قلت مثل هذا يرد على المشائين القائلين بكون الذات الواحدة الحقة منشأ للانكشاف قلت نعم ولكنهم يقولون ان ذات الحق مع وحدتها علة لجميع الاشياء كل شيء منها على حدة فلا بد ان ينطوي علمها في علمه بذاته على التفصيل ولا يأتي بمثل هذا هاهنا فان الاضافة ليست علة لجميع الاشياء حتى ينطوي علم الاشياء فيه فان العلة انما هو الذات الحقة وعلى الثاني يلزم ان يوجد الامور الغير المتناهية وهي الاضافات في ذات الواجب في آن واحد فان علمه في كل آن محيط بما سواه واستبعاده غير مخفي فهذه الوجوه الثلاثة تبطل مذهب هذا الشيخ الجليل ويرد عليه وجوه اخر كثيرة تركناها خوفا للاطناب مرارا واورد عليه العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة لقوله لكون الاضافة علما لا يصح اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه ما يكون غير مطابق وايضا من العلم ما هو تصور وتصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام والقول بان مقسم العلم في اوائل المنطق انما هو العلوم التي هي غير علم المجردات غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة اخرى فعندي انه مشترك الالزام بين هذا المذهب وبين مذهب المشائين القائلين بكون علم الواجب عين ذاته فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان علم الواجب مغاير لعلم الممكنات حقيقة كما ان ذاته يباين ذواتها كما لا يخفى قوله ثبوتا خارجيا هذا هو مذهب المعتزلة ومبناه على ان للمعدوم ثبوتا خارجيا وهو امر آخر غير الوجود الخارجي وعندنا الوجود والثبوت والكون والشيئية الفاظ مترادفة مصداقها واحد وليس الثبوت امرا آخر غير الوجود فالمعدوم لا وجود له ولا ثبوت فكيف يكون علمه تعالى بالممكنات حالة عدمها بهذا الطريق وتحرير محل النزاع ان المعدوم اما ان يكون واجب العدم وممتنع الوجود او يكون جائز الوجود والعدم اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف ليس بذات ولا شيء واما المعدوم الذي يجوز وجوده وعدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه قبل الوجود نفي محض ليس بشيء ولا ذات واليه مال ابو الحسين البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات وحقائق حالتي وجودها وعدمها فقد تنقيح محل النزاع

وأما الدلائل فهي مذكورة ذكرا كثيرا للطرفين في الكتب الكلامية كشرح المواقف والاربعين والتهذيب وغيرها وانما تركناها ههنا احترازا لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولكن يقتضي ان ما لا يدرك كله لا يترك كله وجب علينا ان نذكر بعض ادلة الطرفين لينكشف الستر عن وجوه المذهبين فنقول لنا في اثبات ان المعدوم ليس بشيء وجوه منها ان هذه الماهيات المعدومات التي قام ثبوتها ممكنة لذواتها لكن محدثة فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان تكون مسبوقة بالنفي المحض اذ لا معنى للحدوث الا الوجود بعد العدم وذلك هو المطلوب وانما قلنا انها ممكنة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة والاولان باطلان فتعين الثالث اما بطلان الاول فللزوم تعدد الواجب واما الثاني فلما قلنا فاتت الوجود الخارجي ومنها قوله تعالى والله على كل شيء قدير ووجه الاستدلال به ان اسم الشيء يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها وانما يكون قادرا عليها لو كانت القدرة صالحة لان تؤثر في تلك الماهيات تقديرا او ابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله مقدما على تقرر تلك الماهيات لوجوب تقدم المؤثر على الاثر فثبت ان الماهيات باسرها نفي محض في الازل واما المعتزلة غير ابي الحسين وابي الهذيل العلاف وتبعهم من البغداديين فاستدلوا على كون المعدوم شيئا ثابتا بوجوه كثيرة كلها سخيفة عندنا منها ان المعدومات متميزة في انفسها لان بعضها وكل ما يتميز بعضه عن بعض فلا بد ان يكون حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا هذا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فبيانها انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب فهذان الطلوعان معدومان في الحال ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على امتياز كل منهما عن الآخر وايضا انا نعلم انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الطيران فقد تميز احد المعدومين عن الآخر وايضا انا نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث لنا اموال وسعادات ولا يحدث لنا مضرات وآفات مع كون كل واحد من هذين القسمين معدوما وايضا المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين متميز عن الآخر فقد يجاب عن هذه الحجج بان هذه الامور وان كانت معدومة في الخارج لكنها موجودة في الذهن ولهذا امتنع وقوع الامتياز بينها فلا يثبت امر آخر وراء الوجود وانت تعلم انه ليس بشيء لانه مبني على الوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه فكيف يكون هذا الجواب حجة عليهم فعندهم ليس الوجود الا الموجود الخارجي وما لم يوجد في الخارج فهو معدوم فهذه الاشياء مع عدمها في الخارج متميزة فلا بد ان يكون فيها امر آخر وراء الوجود وهو الثبوت فالاستدلال باق على حاله ويمكن ان يقال لما كانت دلائل الوجود الذهني قوية ووجوه انكاره سخيفة يبني المجيب كلامه على الوجود الذهني فالاولى في الجواب عن الحجة المذكورة ما ذكره الامام الرازي في الاربعين نقضا عليهم انا نجد من انفسنا ادراكا في صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على انها ليست ماهيات ولا حقائق بل هي نفي محض وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نحكم بان شريك الباري ممتنع ونقيم الدلائل على ذلك فالشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل فيها مع انها ليست متقررة اصلا والصورة الثانية العلم بالنسب كحصول هذا الجسم في هذا الحيز دون غيره والصورة الثالثة انا نعلم امتياز العدم عن الوجود فيلزم عندكم كون العدم المطلق ثابتا ولم يقل به احد ونظائره كثيرة كلها تدل على ان العلم بالشيء وحصول الامتياز لا يقتضي ان يكون متقررا ثابتا في الخارج ومنها قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله سمى الامر الذي سيكون غدا في الحال باسم الشيء وذلك يقتضي ان يكون المعدوم شيئا وجوابه ان التمسك بهذه الآية لا يقتضي الا اطلاق اسم الشيء على المعدوم لا كون الماهية متقررة حقيقة لجواز اطلاق اسم الشيء مجازا باعتبار ما يؤول اليه الآية التي مر ذكرها

قوتہ بحسب الاثر والمعنی فکان التمسک بتلک الآیة اولی اذا عرفت ہذا کلہ فاعلم ان المعتزلة ذہبوا الی ان علمہ تعالی الفعلی بالممکنات
بثبوتہا ثبوتا خارجیا فان الممکنات وان کانت معدومة حالة العلم الفعلی لکن لہا نحو من الثبوت بہا تنکشف الاشیاء عندہ تعالی
ولا یخفی علیک ما فی ہذا المذہب من السخافة اما اولا فلما عرفت انہ لا یعقل امر آخر مسمی بالثبوت سوی الوجود الخارجی او الذہنی
فالممکنات قبل وجودہا فی الخارج معدومة خارجا وذہنا فکیف یتعلق علم الواجب بہا واما ثانیا فللزوم احتیاج الواجب فی صفتہ
الکاملة الی غیرہ واما ثالثا فللزوم الجہل فی مرتبة ذاتہ واما رابعا فلجریان برہان التطبیق وغیرہ من براہین ابطال اللاتناہی فی
تلک الممکنات الثابتة فیبطل کما یبطل بہ الانضمام علی ما مر تحقیقہ **قولہ** او ثبوتا علمیا ہذا ما ذہبت الیہ الصوفیة الصافیة وہو قریب
من مذہب الاعتزال بل کانہ ہو فیرد علیہ ما یرد علیہ قال صاحب الفتوحات المکیة فی الباب الرابع والخمسین بعد ثلثمائة
انتہا اعیان الممکنات فی حال عدمہا رائیة ومرئیة وسامعة ومسموعة بہویة ثبوتیة وسمع شوقی فعین الحق سبحانہ ما شاء من
تلک الممکنات فوجہ علیہ دون غیرہ ولم یزل الممکنات فی حال عدمہا الازلی لہا تعرف الواجب الوجود وتسبحہ وتمجدہ تسبیح وتحمید
ازلی قدیم ولا عین لہا موجودة انتہی وفی الفصوص العلم تابع للمعلوم فمن کان مؤمنا فظہر بتلک الصورة فی حال وجودہ وقد علم
اللہ ذلک منہ انہ یکون ہکذا فلذلک قال وہو اعلم بالمہتدین ثم قال ما یبدل القول لدی وما انا بظلام للعبید اما قدرت
علیہم الکفر الذی یشقیہم ثم طلبتہم بما لیس فی وسعہم بل ما عاملناہم الا بما اعطونا من نفوسہم مما ہم علیہ فان کان ظلما فہم الظالمون و
لذلک قال وما ظلمناہم ولکن کانوا انفسہم یظلمون وکذلک ما قلنا لہم الا ما اعطونا من نفوسہم ان نقول لہم وذاتہم معلومة لنا بما ہی
علیہ من ان نقول کذا وکذا او لا نقول کذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول انتہی فہذہ العبارات واشباہہا تدل علی ان مذہبہم
ثبوت الماہیات منفکة عن الوجود العینی فلا فرق بین مذہبہم ومذہب المعتزلة الا بانہم یقولون بالثبوت الخارجی والصوفیة
یقولون بالثبوت العلمی وہذا الفرق لا یفید نفعا فان البرہان قائم علی استحالة تقدم الماہیة علی الوجود تقررا ولو بحسب الذہن
فضلا عن التقدم بحسب العین والتحقیق ان الصوفیة الصافیة فلشانہم ان لا یتفوہوا بمثل ہذا القول السخیف کما تفوہت بہ
المعتزلة فاما ان نتوقف فیہ حتی یحصل لنا مثل ما حصل لہم من الکشف الشہودی والحضور الوجودی فنطلع علی ما اطلعوا علیہ او
نقول انہ راجع الی مذہب المتاخرین القائلین بان علم الواجب بالممکنات بنفس ذاتہ بادنی تاویل وان کان ظاہر عباراتہم یأبی
ذلک وان شئت الاطلاع علی تاویل ارجاعہ الیہ فارجع الی الاسفار الاربعة فان فیہ تاویلا نفیسا وتحقیقا شریفا بہ یخرج مذہب
الصوفیة عن حیز الاعتزال **قولہ** کالسرابیات تقلم ان القیاس علی الصورة السرابیة فاسد لانہا موجودة فی الحس المشترک
وان لم یکن منشؤہا صحیحا **قولہ** او باتحاد المعقول مع العاقل وفی بعض النسخ العقل بدل العاقل والمراد بہ الواجب والفلاسفة
لا یتحاشون عن اطلاقہ علیہ تعالی عن ذلک وہذا المذہب منسوب الی فرفوریوس ولا یخفی سخافتہ لبطلانہ علی احد لو لم یاول
وکتب الشیخ الرئیس کالشفاء والنجاة والاشارات وکتب الشیخ المقتول کالمطارحات وحکمة الاشراق والتلویحات وکتب
غیرہما ککتاب بہمنیار المسمی بالتحصیل وکتب المحقق الطوسی والامام الرازی وغیرہم کلہا مملوة من ابطال ہذا المذہب **اقول**
قد عرفت سابقا ان ہذا المذہب من احد شقوق العینیة فذکر الفاضل المحشی ہذا المذہب علی حدة مع ذکرہ مذہب العینیة
سابقا تسامح واضح فاستقم **قولہ** فہذہ عشرة مذاہب اقول بل تسعة والعلامة الشیرازی ذکر فی الاسفار سبعة مذاہب

صدر الدین الشیرازی

فلم يذكر الشارح عدم العلم وجعل مذهب الصوفية والمعتزلة مذهبا واحدا وذكر مذهبا آخر لم يذكره الفاضل المحشي بقوله وهو ان ذاته تعالى
علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر
الموجودات وهذا هو مختار المحقق نصير الدين الطوسي وتحقيقه على ما ذكره في شرح الاشارات انه ليس كل علم يحتاج الى صورة
مباينة للاشياء الى علم النفس بذاتها وظاهر انه كما لا احتياج في ادراك ذاته الى صورة غير صورته التي بها هو كذلك
لا احتياج في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذاته [illegible] وتعقل اشياء بصورة مستحضرة [illegible]
لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذاتك [illegible] تعقلها
ايضا بها من غير ان يحصل صورة اخرى فاذا كان حالك [illegible] فما ظنك بالواجب الذي لا شريك له في اصدور معلولاته الذاتية
الا ان ما عقل لذاته حاصلة له من غير ان يحصل فيه صورة فهو عاقل اياها من غير ان يحصل فيه صورتها ولما لم يكن بين الواجب ومعلوله
الاول [illegible] كانهما متحدان [illegible] للمعلول الاول ولما كانت الجواهر العقلية والعقول الفعالة
تعقل [illegible] صورة فيها [illegible] معقولات للاول الواجب ولا وجود الا وهو معقول للاول الواجب كانت
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور [illegible]
غير [illegible] بل باعيان تلك الجواهر فانه لا يعزب عن علمه شيء من غير لزوم محال من المحالات [illegible] ان اراد عدم
لزوم المحال على هذا المذهب على الطريق السابق [illegible] فغير نافع وان اراد [illegible] كما هو الظاهر [illegible]
بالغير وزيادة صفة العلم عليه تعالى وجهله بما عداه في مرتبة ذاته من حيث هي [illegible] من الاستحالات الشنيعة [illegible]
الناظرين من انه يلزمهم [illegible] لا يكون المعلول الاول صادرا بالاختيار والارادة [illegible]
الاول ووجوده لانهم [illegible]
لا يمكن ان يصدر عنه من غير ارادة [illegible]
التسلسل والاضطرار حيث قال في التعليقات كل ما يصدر عن الواجب [illegible] وهذه [illegible] المعتزلة [illegible]
[illegible]

الاول بذاته وما سواه هو بواسطة العقول القدسية فهذه ثمانية عشر مذهبا لكل منها مذهب قد حقق كل منها ولله الحمد
وههنا احتمال سادس عشر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون علمه تعالى جزءاً ولا يخفى سخافته ولو اعتبرت اصول المذاهب الواقعة فيه
من غير اعتبار الشقوق الواقعة في كل اصل فهي اربعة محصّلها الاول انه لا يعلم شيئا ما سواه كان لا يعلم شيئا مطلقا او غير ذلك
من الشقوق المذكورة والثاني انه يعلم بصفة زائدة قائمة به والثالث انه يعلم بصفة غير قائمة به والرابع ان علمه عينه فهذه اربعة
اصول لما سواها فروع لها ومن ههنا ظهر ان اقتصار الفاضل المحشي على ذكر عشرة مذاهب مع ايراد حرف التحديد الدال على الحصر
واقتصار صاحب الاسفار على السبعة ليس بجيد فاحفظ ذلك فانه من مغتنمات العصر هذا الكلام في علم الواجب واما المذاهب الواقعة
في علم النفس فهي ترتقي ايضا الى خمسة عشر الاول انه اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم كما ينسب الى النافين للوجود الذهني والثاني
مذهب محققي المتكلمين من انه صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم والثالث انه حصول صور الاشياء بانفسها والرابع انه حصول
الاشباح والخامس مذهب السيد الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تحصل في الذهن فتنقلب كيفا وقد مر ابطاله والسادس
مذهب صاحب الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها في عالم آخر والنفس مبدعة لها والسابع مذهب صاحب الافق المبين
من انه عبارة عن الوجود الانطباعي وحصول الصورة وقد مر من المحشي المحقق ما عليه والثامن انه عبارة عن الحالة الادراكية والتاسع
مذهبان احدهما انها حالة متشابهة بالصورة متحدة معها كما يفهم من كلام صاحب السلم وثانيهما وهو العاشر انها صفة متغيرة مغايرة
قائمة بالنفس والحادي عشر ان العلم اتحاد العاقل والمعقول والثاني عشر ان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثاني عشر
مذهب من يقول ان العلم هو انفعال النفس والثالث عشر ان العلم هو الواجب كما يشير اليه كلام القاضي محمد مبارك في شرح السلم
والرابع عشر انه عبارة عن نفس وجود النفس كما استفيد من بعض رد يه عليه في شرح السلم وان جعلت مذهب الامام الرازي القائل
بان العلم هو الاضافة مع الاقرار بالوجود الذهني مذهبا على حدة وهو الاولى صار مذهبا خامس عشر فهذه خمسة عشر مذهبا منها
ما قصصناه عليك ومنها ما لم نقصص عليك ومن ههنا ظهر ان ما فعله الفاضل المحشي تبعا للمحشي في شرح السلم من الاقتصار على ثلاثة عشر
لا يخلو عن تقصير **قوله** واحقاق الحق في المسموعات المراد من احقاق الحق اظهار حقية الحق فالمراد ان في احقاق الحق تحصيل الجاهل
قوله المشار اليه الخ لا بد ههنا ان اسمعك شيئا من التحقيقات لينجلي لك المقام ويتبدل الستر عن وجه المرام فاعلم اولا ان غرض
المحقق من نقل كلام الشيخ في التعليقات اثبات ان المجردات تعلم بانفسها علما حضوريا وكذا علمنا بذواتنا فاثبت بالكلام
الاول مطلق العلم وبالثاني حضوريته كما قال في المنهية ما قال ولا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان تتعرض لكونه
حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا حضوري انتهت وثانيا ان الشيخ قسم الاشياء الى قسمين الى ان يكون
وجودها لها او وجودها لغيرها ويرد عليه ان الحصر باطل فان من الاشياء ما ليس موجودا لانفسها ولا لغيرها كالنباتات والجمادات
واجيب عنه بان هذا التقسيم ليس على طريق الحصر بل بحسب التتبع كالانسان المتفحص عن حال وقوع العلم يقول الانسان اما
ان يكون عالما بالفعل واما ان يكون طالبا له وانت تعلم انه تكلف مستغنى عنه فالاحسن ان يقال المراد بالاشياء ههنا ليس
مطلقها بل الاشياء التي لها دخل في الادراك سواء كانت مدركة بنفسها او آلات للنفس فيصح الحصر بلا ريب ومن ههنا ظهرت
سخافة توصيف الاشياء بالمدركة كما صدر عن القاضي الكوفاموي ثم انهم اختلفوا في معنى قوله وجودها لها قوله وجودها

لغيرها على ثلثة اقوال الاول ان المراد بوجودها لها وجودها بالاستقلال لنفسها بان يكون اللام للنفع من غير احتياج الى محل تقوم به كما اختاره الفاضل الخيرابادي والمراد بوجودها لغيرها وجودها بالاستقلال غيرها فيكون حاصل كلام الشيخ ان الاشياء التي لها محصل

في الادراك هي ما يكون وجودها في ارادة الفاعل لاستكمال نفسها اي غرض الفاعل من ايجادها ان تستكمل هي بنفسها بتحصيل العلوم وكسب

الادراكات كالمجردات القدسية والنفوس الانسانية فان وجودها ليس الا لان تحصل الكمالات بالعلوم وتستكمل في انفسها الا ان تكون

الات لغيرها ومنها ما يكون وجودها في ارادة الفاعل لغيرها اي لان يحصل للغير الكمال بواسطتها فهي الات لتحصيل الغير الكمال كالحواس

الظاهرة والباطنة فانها لم تخلق الا لان تستخدمها النفس وتستكمل في نفسها الا ان تستكمل هذه الحواس الجسمانية بانفسها فلا تدرك

المجردات انفسها الا الحواس الثاني ان المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها وبوجودها لغيرها حضورها عند غيرها فحاصل

كلام الشيخ ان من الاشياء ما هي حاضرة عند ذواتها لا تكون غائبة عنها كالعقول والنفوس فانها حاضرة عند ذواتها لكونها مستقلة

بالوجود وكما ان الواجب تعالى حاضر عنده فلا بد ان تدرك هذه الاشياء انفسها ومنها ما هي حاضرة عند غيرها كالحواس فانها حاضرة

عند غيرها بل عند النفس لا عند انفسها فلا هذه الا تدرك انفسها فان قلت فعلى هذا يكون كلام الشيخ الاول نقلا كافيا لاثبات المدعى وهو

علم المجردات بانفسها حضوريا ثم ثبت ان المجردات حاضرة عند انفسها فكيف يصح قول المحشي المحقق في الحاشية ان الاول يدل على

ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يدل على كونه حضوريا او حصوليا قلت الكلام الاول على هذا التفسير ايضا لا يكفي لاثبات المدعى اي العلم

[illegible] الا ان المجردات حاضرة عند انفسها ولا يثبت بهذا القدر حضورية علومها ما لم تنضم اليه مقدمة اخرى وهي انه اذا كان حضورها

لذواتها بالاستقلال لم يحتج في ادراكها لذواتها الى حصول صورها فيها وهذا هو حاصل الكلام الثاني ومن هنا ظهر سقوط ما قال الحواشي الناظر

من ان كلام الشيخ بناء على هذا التفسير يدل على كون علوم المجردات حضورية والثالث ان يكون المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع

بالمجردات ووجودها لغيرها القيام بها فحاصل ان الاشياء التي لها دخل في الادراك اما ان تكون قائمة بانفسها مستقلة بذاتها

لا تحتاج الى موضوع تقوم فيه كالمفارقات فانها موجودة مجردة قائمة بانفسها لا بغيرها فلذلك تدرك انفسها او تكون قائمة بالغير

بان يكون موضوعا كالحواس القائمة بالبدن فانها اعراض قائمة بالبدن لا بانفسها فلذلك لا تدرك انفسها وهذا هو المشار اليه بقوله فلذلك الواقع

في موضعين على التفسير الاول هو الوجود لها والوجود لغيرها فقط من غير حاجة الى ضم مقدمة فيكون المعنى ان المفارقات لما كان وجودها لاجل

استكمالها في انفسها لا لغيرها فلذا تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا كمال من الكمالات فلم يحصل لها لزم عبثا وانما

والحواس الجسمانية لما كان وجودها لاستكمال غيرها وهو النفس لا لان تستكمل بانفسها فهذا لا تدرك ذواتها بل انما تدرك النفس بواسطتها

وكذا على التفسير الثاني فان حضور المفارقات عند ذواتها بلا فرق كاف لادراكها لذواتها فيكون معنى قوله فلذلك تدرك ذواتها اي لكون حضورها عندها تدرك

ذواتها لان ادراك الشيء ليس الا عبارة عن حضور شيء عند شيء فلما حضرت عند انفسها لا جرم ان تدرك ذواتها والالات الجسمانية لما لم تكن حاضرة

عند انفسها بل عند غيرها فلا تكون مدركة لها بل انما يحصل الادراك لغيرها بواسطتها ومن هنا ظهر ان الشيخ التفتازاني والكاتبي حيث حملا

قوله وجودها لها على معنى الاستكمال بقوله فلذلك على التجرد وكون وجودها لها الخ [illegible] الثالث فلا يكون المشار اليه

في فلذلك وجودها لنفسها او وجودها لغيرها فقط حتى يكون المعنى انما كانت المفارقات قائمة بذواتها تدرك انفسها والالات الجسمانية

لما لم تكن قائمة بانفسها بل بموضوعها فلا تدرك ذواتها لا بد ان يكون مناط الادراك هو القيام بنفسه فينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها

قائمة بانفسها لا بالموضوع مع انها لا تدرك ذواتها فلو كان مناط الادراك كون وجود الشيء لنفسه بمعنى قيامه بنفسه كما ذكره الشيخ لزم
ادراكها بانفسها ايضا ولم يقل به احد بل لا بد منهما في المشار اليه من اعتبار امرين الوجود لها بالمعنى المذكور وتجردها عن المادة فيخرج لا يتحقق
الكلام بالجواهر المادية فانها وان لم تكن قائمة بالموضوع لكنها ليست مجردة ومدار الادراك بذاتها انما هو الوجود والتجرد معا فالمفارقات لما
كانت قائمة بذواتها ومجردة عن المادة لا جرم ان تدرك انفسها والآلات الجسمانية لما لم تكن قائمة بانفسها ولا مجردة
عن الغواشي المادية فلا تدرك انفسها بل انما يدرك الغير بواسطتها واستخدامها فافهم قال المحشي اختار التفسير الاخير من
التفاسير الثلثة المذكورة في قوله وجودها لها ووجودها لغيرها فلذلك قال المشار اليه بذلك هو مجموع كون العقول العاقلة
وهي العقول العشرة مفارقات عن المادة وكون وجودها لها بمعنى قيامها الا بالموضوع لا الجميع وكون وجودها لها مقدما عليه الثاني لحفظ
هذا التفصيل وانه طريق مستقيم قوله فان ذلك الخ [illegible] دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان الاشارة لا تكون الا الى ما سبق ذكره وليس ههنا قبل
الاشارة الا ذكر وجودها لها ووجودها لغيرها فلا جرم يعود الاشارة اليها الى امر آخر فمن اين جئنا وكونها مفارقات وتقرير الدفع ان الحكم
على المشتق يدل على علية الماخذ له اخذه فيه ايضا حكم على المفارقات وهي صيغة اسم الفاعل فيعتبر في الاشارة ماخذه وهو كونها
مفارقات فيكون الاشارة الى مجموع الامرين احدهما ما هو مذكور صريحا وهو كون وجودها لها وثانيهما ما هو ماخوذ من المحكوم عليه
وهو كونها مفارقات [illegible] على ما افاده الاستاذ العلامة سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية سوال الحكم في هذا
الموضع الادراك [illegible] تدرك ضمير يرجع الى المفارقات وفي موضع الى النفس فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكوم عليها
وتدرك محكوم به [illegible] ان يكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس تدرك ذاتها والنفس هو جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير
والتصرف فالمحكوم عليه المشتق هو المفارقات والمجردة وماخذه المفارقة والتجرد فيكون علة الحكم ومداره وهو الادراك فيكون المفارقة
جزءا من المشار اليه وهو المطلوب [illegible] قوله انما حصل للمحشي ان في جعل التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته
لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا قوله يدل على علية الماخذ فيه يعني الحكم على المشتق يدل على اخذ الماخذ فيه على سبيل العلية بان يكون
ذلك الماخذ والمبدأ علة للحكم وهذا من لطائف العربية واحرى ان يسمى كالاقياس معه كما في قوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما [illegible] على السارق والسارقة بالقطع بصيغة اسم الفاعل يدل على اخذ السرقة فيه وكونه علة له
وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اي لاجل زناهما [illegible] قوله في المنهية حاصله ان الحكم
على المشتق يدل على علية الماخذ [illegible] قوله فلذلك يكون المفارقة جزءا من المشار اليه قوله [illegible]
يعني ان المحكوم عليه في قوله والنفس تدرك ذاتها [illegible] من اعتبار التجرد والمفارقة عن المادة في المشار اليه ولا يخفى [illegible]
الاشارة الى كون وجودها لها بالمعنى الثالث قوله لان التجرد [illegible] اقول [illegible] الماخذ في الحكم على [illegible]
لا يفيد في الحكم بالادراك على النفس لعدم كون المحكوم عليه مشتقا حتى يدل [illegible] ويجعل علة للحكم [illegible] الى النفس [illegible]
وان لم [illegible] الا ان التجرد والمفارقة عن المادة معتبر في مفهومها فيكون معنى قوله النفس [illegible] الجوهر المجرد عن المادة المفارقة
يدرك [illegible] هو التجرد والمفارقة علة للحكم كما في العقول [illegible] قلت لما كانت النفس الناطقة [illegible] مفارقة عن المادة
[illegible] الكثيرة فلان [illegible] لا يكون [illegible] الآلات

وانما ترتب المعلومات في النفس ما رأ النفس الناطقة جوهر بسيط مجرد لا تكثر فيها اصلا قلت التكثر فيها بسببها الآلات فان الحواس المختلفة تعدها
للاطلاع على الامور والاحساسات الجزئية انما تتكثر بحسب اختلاف حركات البدن بجلب النفع والخيرات ودفع الشر والمضرات قوله
فانطبق عليه الحاصل الآتي قال في المنهية هذا التفريع على قوله المشار اليه المجموع انتهت يعني لما كانت الاشارة بذلك الى المجموع كون
العقول والنفوس مفارقات وكون وجوداتها لها انطبق عليه الحاصل الذي ذكره السيد المحقق بقوله حاصله ان التعقل هو وجود الشيء و
حصوله للذات المجردة الى آخره لكون التجرد ماخوذا ههنا كما هو ماخوذ في الحاصل الآتي وفيه اشارة الى انه لا ينطبق لو جعل ذلك اشارة
الى مجرد كون وجودها لانفسها المفهومين الاولين تعرف تحقيقه فانتظره منقشا قوله سواء كانت باطنة هي الحس المشترك والخيال والوهم
والحافظة والمتصرفة قوله او ظاهرة وهي القوة الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة وانما سميت بالآلات الجسدانية لكونها
في الجسد سواء كانت في خارجه او باطنه قوله بل لغيرها يحتمل واحدا من المعاني الثلاثة المذكورة فان الآلات الجسدانية ليست مستكملة انفسها
ولا قائمة لا في موضوع ولا حاضرة عند انفسها فلا بد من ان لا تدرك ذواتها لان الادراك من خواص ما يكون وجوده له قوله انما المراد بها ههنا
الخ يشير الى ان ضميرها الواقعة في كلام السيد المحقق راجع الى العين تفصيل المرام انهم اختلفوا في حل قول السيد المحقق والآلات
الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة الخ على اقوال الاول ان ضميرها راجع الى الغير وهذا هو مسلك
احسن المحققين في حواشيه لا يقال كيف جوز ارجاع ضمير التانيث الى المذكر لانا نقول الضمير اذا دار بين الخبر والمرجع فالمعتبر الخبر كما لا يخفى على
من طالع كتب العربية وغيرها وعليه وجوه منها انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشياء لانه يحصل لها بسبب العين
كمال وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك وقد نبه لهذا الايراد ذلك المحقق ايضا حيث قال والحق ان القوة الباصرة ايضا
ليست مستكملة بالكمال العلمي لعدم القصد فيها بالعلم والادراك حقيقة بل حالها كحال العين الا ان وساطتها اقرب من وساطته فان المدرك
حقيقة هو النفس دون القوى سواء كانت ظاهرة او باطنة انتهى ومنها انه يلزم عليه ان يكون اطلاق الآلة على العين يعني الجرم المخصوص
صحيحا وليس كذلك وبه ظهر الخدشة فيما قال الفاضل الكرفاموي لا يجوز ان يراد الوجود بالها وجودها لنفسها ولغيرها وجودها لغيرها
لانه يستلزم ان يكون العين قائما بالقوة الباصرة كما يدل عليه قول المحشي على هذا التقدير كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة
ووجه الانخدشة انه مبني على فهم ان الضمير راجع الى الغير وقد عرفت ما فيه والثاني ما اختاره الفاضل السنديلي من ان ضميرها راجعة الى
الآلات وهذا مثلا قيد لقوله القوة الباصرة وقوله كالعين مثال المنفي اي لذواتها والمعنى ان الآلات الجسدانية وهي القوة
الباصرة مثلا وجودها لا لذواتها اي ليست هي قائمة انفسها كالعين بمعنى الجرم المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها لغيرها اي
هي قائمة بالغير وهو محالها فلا يلزم ح ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائما بالقوة الباصرة وانت تعلم ما في هذا التوجيه
من التكلفات العديدة والثالث ما اختاره الفاضل المحشي واليه مال الجمهور وحاصله ان ضميرها راجع الى العين وتانيثه باعتبار
انه من المؤنثات السماعية والغرض من هذا القول دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وهو ليس بكاسبة وآلة حقيقة
فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسدانية ووجه الدفع انه ليس المراد بالعين ههنا الجرم المخصوص فلا دخل له في الادراك بل المراد به
القوة الباصرة لانها آلة للنفس فان قلت كيف يصح ارادة القوة الباصرة من العين مع ان اطلاق العين عليها في عرفهم قلت هذه
الارادة مجازية فيكفيها ادنى مناسبة اقول وههنا توجيه رابع ظهر لي وهو ان الضمير راجع الى ما هو قريب منه يعني الآلات

الاصل في كل منهما ان يرجع الى ما هو قريب منه والمراد بالقوة الباصرة للنفس اطلاق القوة عليها شائع والمراد بالعين القوة المودعة في التجويف
بقرينة جعله مثالا للآلات الجسدانية ومعنى والآلات الجسدانية وجودها بالاذ واتها كالعين اي القوة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين مثلا بل
بغيرها وهو النفس الناطقة فافهم قوله النابتين من مقدم الدماغ الخ قالت الحكماء في تشريح البصر ان صورة المبصر تنطبع في الرطوبة الجليدية
التي هي من طبقات العين ومنه الى مجمع النور ومنه الى الحس المشترك فيدركه النفس بواسطته ومجمع النور هو المسمى بالقوة الباصرة وهي قوة مودعة
في تجويف ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ ومبدئه واختلفوا في كيفيته فقيل انهما يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبيا
فيصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين اليمنى الى العين اليسرى واليسرى الى اليمنى وقال بعضهم انه ينفذ النابتة اليمنى الى الحدقة
اليمنى واليسرى الى اليسرى من غير تقاطع صليبي والتفصيل في اسفار الحكمة قوله ولعدم كونها مفارقات ايضا تحقيقه ان مناط الادراك
على تقدير ان يكون الاشارة الى مجموع الامرين كما هو مختار الفاضل المحشي مجموع كون وجودها لها بمعنى قيامها بنفسها وكونها مفارقات
ولا يكفي احدهما مجردا عن الآخر للادراك ومناط عدم ادراك الآلات الجسدانية عدم الامرين فان وجودها لغيرها وهي مادية ايضا
وانما لم يذكر الشيخ الثاني لوجهين احدهما الظهور فان عدم كون الآلات الجسمانية مفارقات ومجردات ظاهر غاية الظهور وثانيهما
عدم الحاجة اليه فانه يكفي لاثبات عدم ادراكها ذكر عدم احد مناطي الادراك قوله فاذا كان وجودي لي بالاصالة الخ حاصله انما
ادركه ذاتي على تقدير وجدان الاثر مني في ان يكون وجودي لي بواسطة الصورة فاذا كان وجودي لي فلا حاجة الى الاحتياج الى
الصورة لتحقق منشأ الانكشاف الاقوى لا يقال فح يجب ان يعلم النفس ذاته كما حقه لوجود سبب الانكشاف الاقوى وليس كذلك
الا ترى الى الاختلاف الواقع في النفس بل هو بسيط ام لا وهل هو حال في البدن ام لا وغيره من المسائل النزاعية ولو كان انكشاف
النفس عنده حضوريا لا يحتاج الى صورة لما وقع هذا الاختلاف فان كل احد يعلم نفسه لانا نقول علم النفس بذاتها وان كان
حضوريا لكنه اضعف انواع العلوم فان مناط الادراك ليس الا حضوره عنده وحضوره عنده ليس الا بالاجمال فلا يعلم حقيقته على
التفصيل وهذا هو الباعث لتحير العقلاء في حقيقة النفس والسر فيه انه لا يلزم من العلم بالشيء العلم باجزائه بالحقيقة ومن ههنا ظهر سخافة ما قال
الفاضل الميبذي في شرح هداية الحكمة من ان العلم الحضوري اقوى من الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على الآخر لاجل حضوره بنفسه
اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده انتهى قوله والقول آه رد لما قال الفاضل السندي عند قول الشيخ لم يحتج فيه نظر فان
وجود الاثر للنفس بمعنى قيامه بها وحلوله فيها امر وحضوره الذاتي لذاتي من غير مشابهة الغير امر آخر وبينهما بون بعيد فيجوز ان يكون مناط العلم
هو الاول فلا يتم الدليل انتهى ووجه الرد ظاهر فان كفاية وجود الاثر وعدم كفاية وجودي لي بلا واسطة امر لا يقبله العقل السليم لا احتمال
الصرف وسنته يعجب سد بابها قوله كما يتبادر الصدر الى الصدر اي يتبادر اول كلام السيد المحقق وهو قوله ان التعقل هو وجود الشيء
وحصوله للذات المجردة الى انه حاصل كلام الشيخ الاول على كل من المعاني الثلثة المذكورة اما اذا كان بمعنى وجودها لنفسها او لغيرها
استقلالها او استقلال غيرها بها فلانه ثبت منه ان وجود المجردات للنفس لاستقلالها لنفسها فلا بد ان تدرك ذواتها سواء كان حصوليا
او حضوريا نعم ان التعقل الشيء هو ادراكه ليس الا حضوره عنده وحصوله وتحققه للذات المجردة سواء كان بواسطة الصورة او بدون تلك
الواسطة واما على تقدير ان يكون المراد بالوجود لنفسه ولغيره وجوده لوجود مستقل وغير مستقل فلانه ثبت منه ان النفس مع المفارقات
موجودة لوجود قائم بذاته لا تحتاج الى امر آخر ولذلك تدرك ذواتها فعلم منه ان الادراك هو حصول الشيء عند الذات المجردة واما على

تقدير ان يكون المراد بها الحضور عند نفسه وعند غيره فلانه ثبت عند ان النفس والمفارقات حاضرة عندها ولذلك تدرك ذواتها مع ان
الادراك هو حضور الشيء عند الذات المجردة قوله والتجزي الى التجزي ينادي آخر كلام السيد المحقق وهو قوله فالمجردات لما كان وجودها
لانفسها الخ الى حاصل كلام الشيخ الثاني وحاصله ان المجردات من العقول القدسية والنفوس المجردة لما كان وجودها لانفسها بالمعنى
الماخوذ من المعاني الثلثة وقد عرفت ان مناط العلم حصول الشيء عند الذات المدركة وحضوره لديه ووجوده له فلا جرم تدرك ذواتها ادراكا
حضوريا من غير احتياج الى حصول الصورة قوله وحصول الخ قال في المنهية انما احتيج الى بيان الحصول ليظهر الارتباط بين الشرط والجزاء
اعني قولنا لما كان وجوده بالمعنى الخ وليصح التفريع بقوله فتعقلها فافهم ثم ثبت تحصل ان الشرط في قولنا لما كان وجودها لانفسها يكون تعقلها
ايضا بذواتها الا يرتبط بالجزاء الا ان وجودها لانفسها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة فلا يستلزم كونه حضوريا ولا يصح التفريع
بقوله فتعقلها الخ ايضا فلذلك احتيج الى الحصول بحيث يظهر منها اخفاه السيد المحقق قوله وحضوره عندها لا بواسطة الخ هذا اشارة
الى ان الحضور اعم من ان يكون بواسطة الصورة او بغيرها ولذلك عرف بعضهم العلم بالحاضر عند المدرك وادعى انه يشمل جميع انحاء العلوم
بخلاف حصول الصورة من الشيء عند العقل والصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فانه لا يشمل الا الحصولي فقد منع ما اورد عليه بانه كما
ان تعريفه بالحصول لا يشمل الا الحصولي كذلك تعريفه بالحاضر لا يشمل الا الحضوري وتحقيق ان الحصول والحضور والوجود كلها الفاظ مترادفة
نعم قد يخص الحصول بما يوجد في الذهن بالواسطة والحضور بما يوجد بغير الواسطة وهو المتعارف في بحث العلم قوله المتقررة معه فذلك لان
الحاصل في الذهن ان كان مساويا للهوية الخارجية يلزم المحالات الآتية ككون الذهن حارا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون
الذهن طويلا عريضا [illegible] عند حصول زيد فيه وان لم تكن مساوية [illegible] لم تكن الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا فحينئذ [illegible] الحاصل
نفس الماهية لتلك الهوية فيتحقق [illegible] في الاحكام وذلك لان [illegible] فلا يلزم ان لا تكون الهوية معقولة بل الحصول
وهذا هو سبيل حصول الاشياء في الذهن قوله وحضور الصورة العلمية عندنا [illegible] الاشراقية فلا يعلمها الا
حضوريا بل حصوليا فقولهم علم النفس بهذا [illegible] حضوري ليس [illegible] مخالفة لما ذكره العلامة الجرجاني في شرح المواقف
تبعا لصاحب المواقف من ان وجود النفس حاضر عندها فيكون العلم بالوجود حضوريا لا محالة [illegible] ذاتها [illegible] ولذلك [illegible] مفهوم
الوجود انتزاعي فلا يمكن ان يكون علمه حضوريا قوله والمجردات لما كان وجودها لانفسها الخ [illegible] النفوس والعقول المجردة وجودها
لانفسها وكل ما كان وجوده له يكون علمه علما حضوريا فعلم النفوس والعقول بذواتها حضوري اما الصغرى فلان المراد بوجودها لها
[illegible] حضوريا [illegible] بانفسها وكل ذلك موجود فيها بداهة واما الكبرى فلان ما كان وجوده له لو احتاج الى اثر
آخر غير ذاته فانما يدرك ذاته بالحصول له بواسطة ذلك الاثر ولما كان وجوده له فاي حاجة الى اخذ الاثر الآخر قوله هو وجودها لها
الخ اقول الغرض [illegible] ان منشأ انتزاع الحضور هو الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى [illegible] الوجود والحضور [illegible] حصول [illegible]

وهذا كما يقال فوقية الفلك هي كونه على الوضع المخصوص فاندفع ما عرض لبعض الناظرين من ان القول بكون المتصل بالمعنى المصدري
صادقا ومحمولا على الوجود المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشارح اصلا اذ التصادق الصادر عنده مشروط بكون احدهما
حصة للآخر انتهى ووجه الاندفاع ظاهر فانه مبني على حمل كلام الفاضل المحشي على الحمل وليس كذلك على ان حمل الصادر بعضها على
البعض عند السيد المحقق وغيره من المحققين مشروط باحد امرين اما الترادف كالجلوس والقعود واما كون احدهما حصة للآخر كوجود زيد
للوجود فالتقييد على الاخير للتصوير قوله كما هو شان العلم الحضوري بانفسها قال الشيخ المقتول في التلويحات كنت زمانا شديد
الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسالة العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي فوقعت ليلة من الليالي في خلسة في شبه نوم
فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة مع تمثيل شبح انساني فرايته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة
اعجبتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت وحشتي وتبدلت بالانس دهشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسالة فقال لي ارجع الى
نفسك فتنحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فتكون لك قوة اخرى او ذات يدرك
ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك ادركت لا باعتبار اثر فقلت بلى فقال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس
صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة او متخصصة بصفات فاخترت الثاني فقال كل صورة في
النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة وان فرض منعها فلذلك المانع آخر وانت مدرك ذاتك فهي
مانعة للشركة بذاتها فقلت ادرك مفهوم انا قال مفهوم انا كلي وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي غير الكلي وهذا وانا ونحن
معاني معقولة كلية قلت فكيف اذن فقال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك مدرك لذاتك لا بغيرها بالغير
ولا غيرها باثر فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني قال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا قلت بلى قال
بحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته قلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا جزئيا وما
اخذت من الصورة الا الكلية قلت فارشدني قال فاذ دريت انك تدرك ذاتك لا باثر فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء عند الذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها
فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة عنده واما الكليات
ففي ذاتها ثم اخذ المعلم الاول يثني على استاذه افلاطون الالهي ثناء تحيرت فيه فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه فقال
لا ولا الى جزء من الف جزء من رتبته ثم كنت اعد جماعة اعرفهم فما التفت ورجعت الى ابي يزيد البسطامي وابي محمد سهل بن عبد الله
التستري وامثالهم فكانه استبشر وقال اولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا الى العلم الحضوري
الاتصالي الشهودي وما اشتغلوا بعلائق الهيولى ثم فارقني وابكي على فراقه قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا من ان حمل الوجود على المتصل
ليس حقيقة بل هو محمول على المبالغة قوله وهي الحيثية التي تتغير بتغيرها المصداق الخ الحيثية على ثلثة اقسام لانها اما ان لا تكون
مقيدة لمفهوم زائد على الامر المحيث بل تكون مؤكدة له او تكون مقيدة له والاولى اطلاقية كقولك الانسان من حيث انه انسان
ناطق وعلى الثاني اما ان تكون الحيثية علة لما قبلها او لا والاولى تعليلية كقولك اكرم زيدا من حيث انه عالم فان الحكم
بالاكرام ههنا ليس الا لزيد والحيثية المذكورة لذكر العلة اي انما امرتك بالاكرام لكونه عالما والثانية تقييدية وهي التي

توجب التكثر والتعدد والتنوع على تعيين تا ان كانت معتبرة في العنوان والملحوظ بان كان المحكوم عليه بالحكم المذكور هناك المجموع
الحيث والحيثية فهو النوع الاول ويسمى بالتقييدية المعنوية ومن خواصه انه توجب التغاير بالذات لتغاير المجموع بالمجموع الآخر
كقولنا الكلمة من حيث كونها دالة على معنى غير مستقل حرف ومن حيث كونها مستقلة ودالة على احد الازمنة الثلثة فعل ومن حيث
كونها مستقلة غير دالة على احد الازمنة الثلثة اسم فهذه الحيثيات الثلث كلها تقييدية موجبة للتكثر والتغاير بالذات فان المحكوم عليه
بالحرف والفعل والاسم ليس نفس الكلمة والا يلزم اتحادها من حيث الذات بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة اي المجموع فلذلك
صارت هذه الثلثة متغايرة فيما بينها وان كانت معتبرة في العنوان والملاحظ فقط بان يكون المحكوم عليه بالحكم هو الحيث فقط لا المجموع
لكن لا من حيث هو هو بل من حيث كونه محيثا بهذه الحيثية ومن خواصها انها توجب التكثر الاعتباري لا الذاتي كقولنا الماهية من حيث كونها
مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث كونها مكتنفة بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض فان هاتين الحيثيتين معتبرتان في الملاحظ فقط دون
الملحوظ والا يلزم التغاير الذاتي حيث اتحاد النوع وليس كذلك على ما مر تحقيقه فالمحكوم عليه بالعلم والمعلوم بالعرض انما هو نفس الماهية
لا المجموع وانما الحيثيتان في الملاحظة فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف في ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متغايران وهل هو
تغاير ذاتي او اعتباري الذي اختاره الفاضل ميرزاجان الشيرازي الاول وعند السيد المحقق في المنهية وفي حاشيته على الحاشية
الجلالية واختار ان التغاير بينهما اعتباري وعليه الجمهور واما العلم الحضوري فاتفقوا على ان لا تغاير ذاتا بينهما انما الخلاف في التغاير
الاعتباري فذهب البعض الى ثبوته قياسا على العلم الحصولي وانكره السيد المحقق وهو الحق الحقيق بالقبول قوله فالى اصل آه فيه اشارة الى
ان قول السيد المحقق ما ينبغي ان يعلم آه متعلق بما سبق لبيان الفائدة الجديدة المستنبطة من كلام الشيخ فانه كما يدل على اتحاد العلم مع
ما به الانكشاف والمعلوم في علم المجردات بانفسها من غير احتياج الى صورة اخرى كذلك يدل على اتحاد العالم والمعلوم ايضا فان العاقل في
علمها بذواتها ليس الا نفس ذواتها وهي معلومة ايضا فثبت اتحادهما ايضا وتوضيح المرام ههنا ان كلا من العاقل والعقل والمعقول متغاير
ولو اعتبارا في العلم الحصولي فان العالم هو النفس والعقل هو الصورة والمعقول بالذات هو نفس الماهية المرآة وبالعرض هو نفس الموجود الخارجي
واما في الحضوري فقد يتحد الكل كما في علمنا بذواتنا وعلم العقول القدسية والواجب بنفوسها وقد يتحد العقل والمعقول فقط دون العاقل كما في
علم النفس ببعض صفاتها الانضمامية وقد يتحد العاقل والعقل دون المعقول كما في علم الواجب الاجمالي على راي المحققين فان العالم هناك ليس الا ذاته
وهي منشأ الانكشاف فاتحد العاقل والعقل دون المعقول فان المعقول ههنا هو الممكن وهو غيره تعالى او جعل المعلوم بالذات هناك ايضا نفس
ذاته لاتحد الكل فيه ويبقى التغاير بين المعلوم بالعرض وقد يتحد العقل والمعقول دون العاقل كما في علم الواجب التفصيلي فانه عين الوجود في
الخارج على ما مر تحقيقه قوله فان العاقل ههنا اي في علم المجردات النفوس بانفسها قوله فهو بهذه الحيثية اي حيثية كونه موجودا له قوله فزحم
الذي يشتمل على ذلك دفع الايراد الوارد على مذهب الفلاسفة القائلين بان علم المجردات بانفسها عينها وتحقيقه ان الامام الرازي اورد على الفلاسفة
في شرح الاشارات ايرادين الاول انه لو كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا كما يقوله الفلاسفة فعلمنا لعلمنا بذواتنا اما ان يكون عين علمنا بذواتنا او
على الاول يلزم التسلسل في العلوم الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان لا يكون علمنا بذواتنا نفس ذواتنا هذا خلف والثاني ان حصول الشيء
للشيء فرع تغاير المنتسبين فكيف يكون الشيء حاصلا لنفسه فاجاب عنهما المحقق الطوسي في شرح الاشارات اما عن الاول فلان علمنا
بذواتنا هو ذواتنا بالذات وغيرها بالاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات شتى فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار واما

الاعتباری کاف فی الحصول والاضافة فان المعالج للنفس معالج باعتبار آخر ولیس یکاف للایجاد فاندفع الایراد ان المذکور الذی تبعهم المحقق الدوانی وجماعة وتشبث علیهم جماعة من المحققین ومنهم السید المحقق باوکیف یظن ان علم المجرد بذاته یحتاج الی حیثیة تقییدیة فیه بان یکون فی ذاته بانار العالمیة شیء وبازاء المعلومیة شیء آخر وقیاسهم ذلک علی المعالج والمستعلج فاسد لوجود التغایر الاعتباری هناک لا ههنا وذلک لان التغایر الاعتباری عبارة عن ان یوجد فی ذلک الشیء امران لصدق احدی الحیثیتین باعتبار احدهما والاخری باعتبار آخر کما فی المعالج والمستعلج فی الامراض النفسانیة فان مصداقهما وان کان واحدا بالذات وهو النفس ولکن فی مصداقیهما تغایر بالاعتبار التبعة فمن حیث ان فیه قوة فاعلة من مبتدا الخلقة معالج ومن حیث ان فیه قوة منفعلة من ابتدار الفطرة مستعلج فوجد التغایر الاعتباری ههنا بحسب المصداق ولا کذلک علم النفس بذاتها وعلم العقول بذواتها فانه لیست فیه قوتان من مبدا الفطرة احدیهما تصیر مصداقا للعالم والثانیة تصیر مصداقا للمعلوم بل هی من مبدا الخلقة واحدة فهی بنفسها علم وعالم ومعلوم والحیثیات انما اعتبرت بعد الصدق والسر فیه ان العلم الحضوری انما یکون بحضور شیء عند الذات المجردة والحاضر انما هو نفس الذات الموجودة فی الواقع من حیث هی هی لا الذات الماخوذة مع الحیثیة الاخری الملحوظة معها فان الذات الملحوظة بالحیثیة انما تحضر عند المدرک اذا لاحظها المدرک مع تلک الحیثیة فیکون لاحقا لتلک الملاحظة ارتسام لا حضور وهی عنده فلم یبق العلم الحضوری حضوریا فان مصداق العاقل والعقل والمعقول ههنا واحد وهو النفس من حیث هی هی من دون التغایر فی المصداق فظهر انه قد اشتبه علی القائلین بالتغایر التغایر قبل الصدق بالتغایر بعد الصدق والمطلوب ذلک لا هذا والثابت هذا لا ذاک واما الجواب عن اعتراض الامام فلیس یتعین بهذا الطریق الفاسد بل یجاب عن الاول بان المراد بانه ان ارید بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فتحاد احدهما مع ذاتنا بلا التغایر اصلا فمن این یلزم التسلسل وان ارید به علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو وان کان غیر ذاتنا لکنه تابع لاعتبار المعتبر فینقطع التسلسل باعتبار المعتبر وعن الثانی بان حضور شیء عند شیء فی علم المجردات بانفسها انما هو بمعنی عدم غیبوبة شیء عن شیء وعدم غیبوبة شیء عن شیء لیس اضافة حتی یحتاج الی تغایر المنتسبین کما لا یخفی علی المتامل **قوله** حیث قال فی الحاشیة القدیمة ای المتعلقة بشرح التجرید الجدید ولننبهک ههنا علی فائدة جدیدة وهی ان التجرید من تصانیف العلامة المحقق نصیر الدین الطوسی ابی جعفر محمد بن محمد المتوفی سنة اثنتین وسبعین وستمائة حرر فیه مسائل الکلام مع تنقیح وابرام تشیر الی غزارة علمه ودرر الفوائد ولذلک اعتنی بشرحه جمهور من الفضلاء وقصد لحله جمع من الاذکیاء فاول من شرحه تلمیذه جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر الحلی شیخ الشیعة المتوفی سنة ست وعشرین وسبعمائة ثم شرحه العلامة شمس الدین محمود بن عبد الرحمن بن احمد الاصفهانی المتوفی سنة ست واربعین وسبعمائة سماه تشیید القواعد فی تجرید العقائد واشتهر هذا الشرح بین الطلاب بالشرح القدیم وعلیه حاشیة عظیمة للعلامة

السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ست عشرة وثمانمائة ثم شرحه المولى علاء الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة تسع وسبعين
وثمانمائة شرحا لطيفا ممزوجا واشتهر باسم الشرح الجديد وكتب عليه المحقق جلال الدين محمد بن سعد الصديقي الدواني المتوفى سنة سبع
وتسعمائة حاشية لطيفة اشتهرت بالقديمة الجلالية ثم كتب معاصره المولى صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة اثنتين وتسعمائة
حاشية على ذلك الشرح ايضا واهداها الى السلطان بايزيد خان واشتهرت بالقديمة الصدرية وفيها اعتراضات على الجلال ثم كتب
المولى الجلال حاشية اخرى ورد على الصدر بغاية البسط وتعرف بالجديدة الجلالية ثم كتب الصدر حاشية ثانية ورد على الجلال واجاب
عن اعتراضاته وتعرف بالجديدة الصدرية ثم كتب الجلال حاشية ثالثة تعرف بالاجد الجلالية ورد على الصدر ويقال لهذه الحواشي
الطبقات الصدرية والجلالية فلما مات الصدر وفاتت عنه اعادة الجواب كتب ولده الفاضل غياث الدين منصور الحسيني المتوفى
سنة تسع واربعين وتسعمائة حاشية مبسوطة ورد على الجلال كذا في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون وغيره لكن المشهور
ان حاشية الصدر القديمة قبل قديمة الجلال وان وفاة الجلال قبل وفاة الصدر وهكذا ذكر في بعض الكتب والله اعلم قوله لتغاير المعالج
والمستعلج اي اذا عالج النفس الامراض النفسانية فان المعالج والمستعلج كليهما هو النفس وانما الفرق بينهما بالاعتبار واما اذا عالج الامراض
البدنية فبين المعالج والمستعلج تغاير بالذات لتغاير النفس بالذات قوله فهذا اختلاف فانه [illegible] قبل الصدق بالتغاير بعد
الصدق فلم يفهم الفرق بينهما والفرق بين كما مر فان تغاير العالمية والمعلومية [illegible]
الا بعد التغاير [illegible] العالمية والمعلومية لا تختلف بينهما في علم الشيء بنفسه لان [illegible]
باضافة [illegible] حتى يكون العلم والمعلوم بهذا النحو متغايرين ولو بالاعتبار هذا ما ذكروه في [illegible]
لا [illegible] بان العلم بالمعنى المصدري ينتزع عن الذات العاقلة نفسها ولا ينتزع [illegible]
العلم بهذا المعنى عن تلك الذات ولا ريب ان العلم بهذا المعنى [illegible] المعلومية [illegible] ان العالم [illegible] من هذا المعنى [illegible]
المفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى ولا شك [illegible] بين العلم والمعلومية بالمعنى المذكور اذا كانت تلك المفهومات [illegible]
ان يكون مصداقها واحدا او [illegible] الشيء عن نفسه ان لم يكن اضافة [illegible] انتزاع المعنى [illegible] الحكم [illegible]
الا انا انكر انتزاع العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة نفسها وانا لا اجتري على ذلك ثم [illegible] على ان علم الواجب
بذاته نفس ذاته وليس صفة منضمة اليها [illegible] بان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه والقول بانتزاعه [illegible] الى القول بتغاير [illegible]
العالم والمعلوم انتهى اقول لا يخفى عليك ما فيه فانهم لم يقولوا باتحاد [illegible] بان العلم بالمعنى المصدري [illegible]
عليها [illegible] بل [illegible] مصداق العلم بمعنى [illegible] الانكشاف والعالم بمعنى من قام به الانكشاف والمعلوم [illegible]
متحدة ههنا بخلاف العلم الحصولي فان العالم هناك النفس والعلم نفس الصورة والمعلوم الموجود الخارجي [illegible] ان انتزاع العالمية
والمعلومية من الذات العاقلة لا يقتضي الحيثيتين لكل منها حيثية على حدة وما ذكره من حديث عدم انتزاع مفهوم العلم [illegible] احسان
عليهم من دون الطلب منهم والعجب منه انكار انتزاع المعنى المصدري من ذات الواجب [illegible]
ايضا [illegible] ان كل ما يوجد فيه العلم بمعنى ما به الانكشاف لا بد ان ينتزع عنه العلم بالمعنى المصدري [illegible]
اذ [illegible] سابق في هذا القول ويكون علم الواجب [illegible] انتزاع العلم بالمعنى المصدري [illegible]

قوله يقرر كيف آه تمهيد لدفع الايراد الذي اورده الفاضل احمد علي السنديلي تقرير الايراد ان القائل بتغاير الحيثية انما يقول في العنوان
واللحاظ فقط دون المعنون والحقيقة كما في العلم الحصولي ومعلومه اتفاقا فالمعقول عندهم نفس ذات المجردات المحوزة الحيثية وهو لحاظ العقل ايضا
من حيث اللحاظ بالنسبة الاخرى لا ان الحيثية جزء من المجموع حتى يصير المجموع من الذات والحيثية امرا اعتباريا فالاعتبارية الخ كما يفهم
من كلام السيد المحقق والحيثية العنوانية لا تستلزم ان يكون الحيثية بها امرا اعتباريا فقول السيد المحقق الذات الماخوذة معها امر اعتباري
مخدوش ومحصل تحرير الدفع ان قول السيد المحقق كيف والذات الماخوذة الخ ليس جوابا عن مذهب القائل بالتغاير ورد اليه كما يقتضيه سياق
الكلام حتى يرد عليه ان القائل بالتغاير لا يقول بالتغاير الذاتي بدخول الحيثية في المعنون فلا يستقيم رده بل هو علاوة لدليل الشيخ فان
دليله قائم على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا كما ينبئ عنه قول السيد المحقق وهما ينبغي ان يعلم الخ
وهذا القول علاوة له والغرض منه نفي التغاير الذاتي فقط دون الاعتباري او وجه غير ما ذكره الشيخ غاية الامر انه لا يتم اثبات المدعى
بالدليل الآخر الذي لا يضر القائل بالتغاير والعلاوة فيه قوله مطلقا اي سواء كان بالذات او بالاعتبار قوله والمقصود منها اي من
هذه العلاوة قوله فقط لا التغاير الاعتباري قوله فلا يرد آه قال في الحاشية اي اذا كان علاوة فلا يرد عليه ان القائل الخ وهو مورد
معاصر الاستاذ القاضي احمد علي السنديلي بسوح الصدر وحدانيته قوله انما يقول في التعبير والعنوان الخ اقتصارا على ذلك تنظيرهم
بالملاج والمعالج فانه ليس بينهما الا التغاير الاعتباري لا الذاتي كما نبهنا عليه فلا ينافيه ما نقل من قال ان المحقق الطوسي
والدواني قائلان بالحيثية في المعنون فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج ولا ريب في ان
الحيثية بين المعالج والمستعلج في العنوان قوله اي هو اسبب كون الحيثية في العنوان قوله حتى يكون العلم بها علما حصوليا كما يفهم من
كلام السيد المحقق قوله كيف اي كيف يستقيم ان يكون الحيث امرا اعتباريا قوله هو الشيء من حيث العوارض الذهنية الخ قال
في الحاشية فان لزم من تقييد الحيثية في العنوان كون الحيث امرا اعتباريا فيكون العلم المتعلق بالشيء من حيث العوارض الذهنية
علما حصوليا لا حضوريا قوله مع ان العلم المتعلق بها اي بالشيء من حيث العوارض الذهنية قوله هذا اشارة الى توجيه الكلام اشارة
الى ان التوجيه المذكور ركيك التوجيه لا يرتضيه كلام السيد المحقق عنه فان ايراد قوله كيف آه عقيب ذكره مذهب التغاير صريح في ان
الغرض منه ليس الا رده ولو كان دليلا على حدة لنفي التغاير الذاتي لقدمه على قوله مما ينبغي ان يعلم قوله لان الذات الماخوذة الخ
توضيحه على ما افاده جد استاذ استاذي مصباح المحققين نور الله مرقده ان العلم المتعلق بالذات الحيثية اي مجموع الذات والحيثية
حصولي لا حضوري لان الحضوري لا يتحقق الا باحد ثلثة اشياء اما ان يكون المعلوم نعتا انضماميا للعالم كعلم النفس بصفاتها الانضمامية
واما ان يكون عينه كعلم النفس بذاتها واما ان يكون معلولا له كعلم الواجب التفصيلي بالممكنات فانه كما هو عينها او حيدة في الخارج وكل
من هذه الامور الثلثة منتفية في ما نحن فيه فينتفي العلم الحضوري ايضا اما انتفاء الاول فلان الحيث بالحيثية اي المجموع من الذات
والحيثية الاعتبارية امر اعتباري لتركبه من الامر الاعتباري وهو الحيثية فهو موجود في الذهن في ظرف اللحاظ لا في الخارج بالوجود
الاصلي بخلاف النفس العالمة فانها موجودة في الخارج بوجود خارجي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري صفة انضمامية للنفس
لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجودهما كليهما في ظرف الاتصاف واما الثاني والثالث فانتفاؤهما ظاهر لان الذات الاعتبارية
ليست عينا للنفس ولا معلولا لها فيكون العلم بالمجموع حصوليا بالضرورة وهذا معنى قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي قوله امر اعتباري لان المركب

من الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري كما ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل والقاحكموا بان الفعل مستقل بحسب معناه
التضمني وهو الحدث وغير مستقل بحسب معناه المطابقي لدخول النسبة الى الفاعل والزمان فيه وما التحقيق ان الفعل موضوع للمعنى الاجمالي فيكون
مستقلا بحسب معناه المطابقي ايضا كما حققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله بوجود بالظلي اي بوجود ولا يترتب الآثار عليها
تيرتب عليه الآثار الحقيقية اصلا قوله وجود الحاشيتين مفعول لا ستدعا اي وجود الطرفين قوله ظرف الاتصاف سواء كان خارجا
او ذهنا وحين فحين الانضمام بالخارج والانتزاع بالذهن فقد اختلط قوله وظاهر انها ليست عينا لها والا لزم اعتبارية النفس قوله ولا سلوا
لها لا يقال فسير العلة ما يحتاج اليه الشي ولا ريب في ان الذات المأخوذة مع الحيثية تحتاج الى نفس النفس في الجملة فتكون معلولا
لها لانا نقول لا يكفي في العلم الحضوري هذا القدر من الاحتياج بل لا بد مع ذلك من التاثير قوله اذ العلم المتعلق بالاشياء والغائبة عنها المراد
الاولى تقييده بالمتجدد كما مر قوله هذا التوضيح ما في التوضيح فيه اطالة الاخفى قوله التي مصداق حملها نفس ذات الموصوف الخ يعني ان
وصف العاقلية والمعقولية انما تحملان على نفس الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لكفاية النفس بنفسها في علمها بنفسها
فلا بد ان يكون العاقل والمعقول هو نفس الذات واما التغاير بحسب اختلاف الحيثية فانما هو بعد الصدق وشمل ذلك اليقيد التغاير
قبل الصدق بخلاف المعالج والمستعلج فان فيهما التغاير قبل صدقهما على النفس ولو بالاعتبار لان مصداقهما ليس نفس النفس مع عزل
النظر عن غيرها فافهم ولا تلتفت الى ما قال بعض الناظرين من انه لا يلزم من كون المعقول نفس الحقيقة المجردة من غير ان يؤخذ معه
حيثية تقييدية حيثية التكثر ان يكون العاقل عينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا الا ترى ان المعالج والمستعلج نفس الحقيقة
لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالج ذاته نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة انتهى قوله فيكونان واجبة الثبوت لها
الخ اورد عليه بعض الناظرين بانه ان اراد بكونهما واجبة الثبوت ان ثبوتهما لها غير معلل لا يجعل مستأنف ولا يجعل الذات كما هو الظاهر
من النظر ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية والمعقولية منتزعا عن نفس الذات ان يكونا واجبي الثبوت بهذا المعنى وان اراد به
انهما غير معللين بجعل مستأنف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب تعالى ليس في محله اذ وجود الواجب غير معلل اصلا فالصواب ان يقال
ان النفس بمجرد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة لقيامها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق
صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية واما تقييد رفيعها ما استعدادا ان وقد عرفت ما فيه فتذكر انتهى كلامه اقول المراد بوجوب الثبوت هنا

اللزوم وبهذا كما يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوتها لها الى حيثية زائدة والوجود عين الماهية بمعنى انه
لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظائره كثيرة فغرض المحشي ان العاقلية والمعقولية من لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى
حيثية اخرى والاثر من المجعولية الذاتية كالوجود بالواجب فلا بد ان يكون العاقل نفس المعقول فاندفع ما اورده وبه ظهر ان الصواب
ان يبدل الصواب بالاولى واما قوله قد عرفت ما فيه فقد عرفت ما فيه فتذكر قوله فلا يرد الخ المورد الفاضل احمد علي السنديلي وحاصل
ايراده ان نفي التغاير مطلقا بين العاقل والمعقول حق في علمه تعالى بنفسه ولكن لا يظهر حقيته في علمنا بانفسنا لامكان التغاير الاعتباري
بينهما بحسب الصدق فان وصف المعقولية والعاقلية ممكن الثبوت لها والاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فالنفس مستعدة وان استعداد
كونها عاقلة ومستعدة لكونها معقولة فثبت التغاير الاعتباري بين مصداق العاقل والمعقول في علم المجردات بانفسها وحصول العلم وروده
وصف العاقلية والمعقولية مما يجب للنفس بوجوده فاستعداد الشيء فرع امكانه واذ ليس فليس قوله والاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد هذه
هذه المقدمة احسن المقدمات التي يستدل بها على ثبوت الهيولى وعليها يبتني كثير من مسائل الحكمة قوله والا لزم الخ اي وان لم يكن العاقل
والمعقول والعقل واحدا لزم ان يكون علم المجردات بانفسها بحصول الصورة لا حضوريا هذا خلف وقال بعض الناظرين في تعاليقه [illegible]
فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمعقول والعاقل في علم الشيء بنفسه ان يكون علمه بحصول صورة بل انما يلزم ان يكون العلم زائدا وهذا
اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة متعلقة بالشيء بواسطة الصورة فالعلم
حصولي والا فحضوري انتهى اقول الحق نعم ان مبنى هذا التحقيق على ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة بل هو عبارة عن صفة زائدة
على الصورة ينكشف الشيء عند العقل بها بواسطة او لا بواسطة ومبنى هذا البحث على ان العلم هو الصورة العلمية على ما هو مقرر في اذهانهم
كما تدل عليه عبارة التعليقات فالايراد باحدهما على الآخر ليس من شأن المحصلين ثم لو ذكره بعنوان التحقيق كما فعله من قلده لكان له
وجه لكن ح ليطالب بالدليل لاثباته ودونه خرط القتاد ودعوى البداهة لا تسمع وبعد اللتيا والتي اقول بطلان القول بالتغاير ان كان
ظاهرا على مذهب الجمهور القائلين بان العلم هو الصورة الحاصلة بما ذكره في التعليقات لكنه لا يستقيم على مذهب المحقق القائل بان العلم عبارة
عن حالة اخرى تحصل بعد الصورة العلمية فان دلائل الحالة الادراكية لو تمت لدلت على وجودها في علم المجردات بانفسها ايضا فيوجد التغاير
الاعتباري بين العاقل والمعقول في علم المجردات بانفسها اللهم الا ان يخص اثباتها بالعلوم الحصولية دون الحضورية وح فيبطل الدليل لفرق
بينهما فافهم ولا تسرع في الرد والقبول قوله فانه كالنتيجة لجميع ما سبق انما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لا بد في النتيجة من القياس
وليس ههنا صراحة وانما صار كالنتيجة لان النتيجة كما انها مطلوبة من المقدمتين كذلك هذا القول مطلوب مما سبق قوله يدل الخ لانه ظاهر الخ
وذلك لانه علم مما سبق ان العاقل والعقل والمعقول كلها في علم المجردات بانفسها واحد من دون تغاير والا فيلزم ان يكون علمها
بحصول الصور اذ المجرد مع الحيثية الخارجية سواء كانت في الملحوظ او في اللحاظ ليس بحاضر عند المجرد وانما الحاضر عنده نفس ذاته من حيث
هو هو ومبناه كما اشرنا اليه على ان العلم الحصولي لا يكون الا بحصول صورة فاذا لم يكن العلم عين المعلوم لا بد ان تحصل صورة منه عنده
وبه ظهر سقوط قول بعض الناظرين دلالة ما سبق على ان المعقول في العلم الحضوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول الصورة
في حيز الخفاء قوله ههنا اي في علم المجردات بانفسها قوله بل جار في الحضوري مطلقا سواء كان العلم الحضوري بذاتنا او صفاتنا او غير
ذلك ذاتيا كان او صفاتيا قوله التشبيه بالمرآة وجههما كما مر من التقابل وغيره فقول السيد المحقق سينكشف عكسه غلطا ومشتمل على الاستعارة

المكنية والتخييلية والترشيح قوله لانها من الامور الاعتبارية الخ توضيحه ان الصفة تشتمل على نوعين الثبوتية وهي ما لا يكون السلب جزء مفهومه
كالسواد والبياض والسلبية وهي ما يكون السلب جزء مفهومه كعدم الجوهرية وعدم العرضية ونحوهما والثبوتية تنقسم الى قسمين الانضمامية والانتزاعية
فلما اشتهر ان علم النفس بصفاتها حضوري ليس المراد منها الا الثبوتية الانضمامية واما السلبية والثبوتية الانتزاعية فاثباتها بحضورهما عند النفس
لانها من الامور الاعتبارية فلا يكون علمها الا بحصول الصورة ولعلك تفطنت من ههنا انه كان الاولى للسيد المحقق ان يقول بل المراد
من الصفات الصفات الانضمامية الخ قوله فلا بد في علمها من الحصول قال بعض الناظرين فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون
علم العلم الحصولي علما حضوريا لان العلم الحصولي عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها من الامور الغير الحاصلة
عند النفس انتهى اقول لعله اشار بقوله لو تم الى ما ذكره سابقا من ان عدم حضور شيء عند شيء لا يستلزم حصول صورته عنده وقد علمت
غير مرة انه من سفه … ثم ما الزمه على السيد المحقق بناء على ان الحالة الادراكية من الامور المنتزعة عنده افتراء محض اذ الحالة الادراكية عند السيد
المحقق ليست من الاوصاف الانتزاعية بل هي من الاوصاف الانضمامية كما لا يخفى على من راجع تصانيفه ولا نسلم ان علم انها من
الامور الانتزاعية الاعتبارية عنده قوله فالواجب تعالى الخ اعلم ان ههنا ثلثة مذاهب متداولة بين الجمهور الاول ان صفات الواجب
زائدة عليه وهو قول جمهور المتكلمين الثاني ان صفاته ليست عينه ولا غيره وهو قول الاشاعرة منهم والثالث ان صفاته عينه لا زائدة عليه
ولا مغائرة وهو قول الحكماء استدلت الفرقة الاولى بان حمل المشتق على شيء يدل على قيام مبدأ الاشتقاق فيه وهو ظاهر فحمل العالم
وغيرها على الواجب تعالى يوجب قيام القدرة والعلم به لا محالة فتكون زائدة عليه واورد عليه بانه لا يثبت الا وجود مبدأ الاشتقاق
فيه لا كونه زائدا عليه واما الفرقة الثانية فقد استدلوا على مذهبهم بدلائل كلها مخدوشة … الاطلاع عليها فليرجع الى شرح العقائد
وغيره واما الحكماء فقد استدلوا على العينية بان صفة الواجب لو كانت غيره وزائدة عليه لزم استكماله بالغير واعترض عليهم بان اللازم
بالموصوف … بالموصوف … الا الاتصاف باتحاد الصفة بالموصوف … بل نقول ان ليس في الواجب
امران ذات وصفة بل الكمالات التي تحصل لنا بسبب الصفات تحصل له بنفس ذاته وهذا لا استبعاد فيه قال المحقق الدواني في شرح
العقائد العضدية مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول وقد سمعت من بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة
الصفات وعدمها … لا يدرك الا بالكشف ومن يستدل بالكشف … كان نظره الى ما اعتقده بسبب الفطرة … فلا كلام معنا
معه قوله بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة وذلك بان يقال لما كان العلم والعالم والمعلوم كلها متحدة في علمنا بانفسنا وعلم
العقول بانفسها … فيكون كذلك في علم الواجب ايضا بالطريق الاولى اذ النفس مع كونها … المادة ولما لم
يحتج الى امر آخر سوى ذاته فالظن بالواجب المبرأ من جميع النقائص واذا ثبتت عينية صفة العلم له تعالى بهذا التقرير ثبت عينية سائر
الصفات له اذ كلها متساوية الاقدام ولا قائل بالفصل وبه ظهر انه كان الاولى للفاضل المحشي ان يقول وكذا سائر صفاته بل ذاته جميع
صفاته واندفع ما عرض لبعض الناظرين من ان الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة لا يدل على عينية العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات
قوله فتدبر لعله اشارة الى دفع ما يرد على الحكماء في قولهم بعينية الصفات الواجب تقرير الايراد انه لو كانت صفاته عين ذاته للزم ان يكون
العلم نفس القدرة والقدرة نفس الارادة وهكذا وهو غير معقول وتقرير الدفع انه ان اراد اتحاد المفهوم فلا نسلم … وان اراد اتحاد المصداق
فنحن نلتزم … في الواجب تعالى قوله قال بعض الاعاظم قال في الحاشية القائل مولانا الشيخ كمال الدين السهالوي قدس سره

قوله لا احدان يتوجه عليها اى على ما ذكره السيد المحقق لاثبات ان علم الصور الذهنية ومنها وقوع النسبة اولا وقوعها علم حضورى لا يلزم
كون التصديق حضوريا من لزوم اجتماع الامثال وتعليلا اولا ان اجتماع المثلين عبارة عن وجود فردين من النوع الواحد كصورة عمرو وبكر
فى محل واحد فان بقى الامتياز بينهما بوجه من الوجوه لا يكون مستحيلا وانما المستحيل عند اذا لم يبق الامتياز بينهما وثانيا ان التمايز الرافع للاستحالة
قد يكون بتغاير المحل كالسواد القائم بهذا القرطاس مع السواد القائم بذلك القرطاس فان السوادين وان اشتركا فى الماهية النوعية
الا ان محلهما مختلف فلا استحالة حينئذ وقد يكون بتغاير الزمان كالسواد القائم بهذا القرطاس امس والسواد القائم به اليوم فان الاجتماع
الكذائى ليس بمحال لاختلاف الزمان وقد يكون بسبب اختلاف الجهة والاستعداد وان اتحد الزمان والمحل كصورة العقل الاول
وصورة العقل الثانى الحاصلتين بالنفس فى وقت واحد فانهما وان اتحدا فى النوع والزمان والظرف الا ان بينهما تمايزا بحسب استعداد النفس
وجهة القبول لهما اذا جعل كل واحد من العقول العشرة شخصا للعقل المطلق النوع واما لو قيل بان كل واحد منها نوع منحصر فى فرد واحد كما
ذهب اليه بعض الفلاسفة فلا كذا قيل اقول زمان حصول صورة العقل الاول فى النفس مغاير لزمان حصول صورة الثانى فيها
لاستحالة توجه النفس فى آن واحد الى شيئين مختلفين على ما هو مذهب الجمهور فهذا المثال مثال لصورة التمايز الثانية لا الثالثة نعم لو
اختير جواز توجه النفس فى آن واحد الى امرين كما هو الحق عند المحققين كما حققته فى رسالتى حل المغلق فى بحث المجهول المطلق لكان
مستقيما الفتية ومثل لبعض الناظرين لهذا التغاير بافراد الجسمية القائمة بالهيولى الاولى فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية واحدة
نوعية وقالوا هيولى العناصر ايضا واحدة بالشخص فافرادها القائمة بها فى زمان واحد انما جوزوا ذلك لاختلاف الاستعدادات والجهات
فمن جهة استعداد الهيولى للصورة الشخصية كصورة النار مثلا تحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخر ومن جهة استعدادها للصورة
الشخصية الاخرى تحصل تلك اقول اثبات كون الصورة الجسمية ماهية نوعية متعسر بل متعذر كما هو وان طول الكلام لاثباته فى
الشفاء وغيره لكنه لم يثبت ومآل تحقيقه فى آخر الامر الى دعوى البداهة وهى غير مسموعة عند المحققين فايراد مثل هذا المثال ليس شأن
المحصلين على ان المحل ههنا مختلف فان الهيولى وان كانت واحدة لكن محل الصور العنصرية منها مختلف [illegible] منها محل الصورة النارية و
جزء منها محل للصورة المائية وان كان هذا الاختلاف باختلاف الاستعدادات وثالثا انهم استدلوا على استحالة اجتماع المثلين بالمعنى الذى
ذكرنا بوجوه مذكورة فى المواقف وغيرها منها انه يجب على تقدير اجتماع المثلين عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا فلا اثنينية فلا
تماثل لانه فرع الاثنينية وفيه ان اراد عدم التمايز فى نفس الامر فهو ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى
اسباب متغايرة دون المحل وان اراد عدم التمايز عند العالم فلا الا ادم ملتزم ولا استحالة فيه ومنها انه اذا اجتمع سوادان مثلا فى محل
واحد جاز ان ينتفى عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى احد المثلين جاز انتفاءه بضد المثل لاستحالة ارتفاع النقيضين مع ذلك الضد
المثل الباقى ايضا وهو ظاهر فيلزم جواز اجتماع النقيضين فى محل واحد وفيه انه فرع جواز خلو المحل الذى اجتمع فيه المثلان عن احدهما
وفرع ان المحل لا يخلو عن شىء وضده وكلاهما ممنوعان اما الاول فلجواز ان يكون المثلان مجتمعين اجتماعا لازميا فلا يجوز زوال شىء
منهما عن الآخر واما الثانى فلجواز ان يخلو المحل عن الشىء الذى هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين ولا نسلم
كون انتفاء احد المثلين مصححا للضد مع وجود المثل الباقى كذا فى شرح المواقف وانا اقول الدليل الثانى مبنى على مقدمتين غير بينتين
مسلمتين بالاتفاق الاولى ان كل وصف يكون الانفكاك عن المحل يكفى فيه ان يمتنع ذلك بعارض آخر والثانية ان ارتفاع الشىء

عن المحل مستلزم لوجود ضده في ذلك المحل قطعاً فلا يلزم ارتفاع النقيضين وبعد ذلك لا مساغ للمنعين المذكورين فتبينا انه لو جاز
اجتماع المثلين لم يمكن لنا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وفيه ان اللازم عدم الجزم بوحدة السواد
لعله من اغلاط الوهم وقد ذهب كثير من المعتزلة الى جواز اجتماع المثلين [illegible] التحقيق
ان الحكم باستحالة اجتماع المثلين مما يحكم به العقل الصريح والوجدان السليم لا يحتاج الى الاستدلال [illegible]
على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري بهذا الطريق بانه لو كان علمها بصفاتها [illegible] كالصورة العلمية بحصول صورة [illegible]
فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد احدهما الصورة الحاصلة وثانيهما الصفة المعلومة وليس بينهما امتياز لا
باعتبار المحل ولا باعتبار الزمان فيلزم حصول المثلين اجتماعاً وهو محال بل يلزم حصول الامثال بان يقال تلك الصورة الحاصلة
للنفس لا يمكن ان يكون علمها حضورياً لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فيكون بحصول صورة اخرى لهذه الصورة فيلزم اجتماع المثلين الى غير
وهكذا فيلزم اجتماع الامثال في محل واحد ووقت واحد بدون الامتياز ولا يخفى على الفطن ما في هذا الاستدلال [illegible]
[illegible] اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية واللازم باطل اجماعاً فالملزوم مثله ووجه الملازمة ان الاوصاف الانتزاعية [illegible]
متصورات النفس فيجتمع المثلان اي الاوصاف الانتزاعية باعتبار كونها صفة لها وصورها الحاصلة في محل واحد في زمان واحد
[illegible] اجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بان الممتنع هو ان يتقوم المثلان في محل واحد على نحو واحد وليس تقوم [illegible]
المثلين كذلك فان النفس متصفة بالوجود وغيره من الانتزاعيات على نحو الاتصاف الانتزاعي وتصورها العلمية على نحو الاتصاف
الانضمامي فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل بخلاف ما لو كان علم النفس بصفاتها الانضمامية حصولياً فانه يلزم على هذا اجتماع المثلين
المستحيل البتة لكون الصفة الانضمامية وصورتها الحاصلة كليهما فردين من نوع واحد قائمين بمحل واحد في زمان واحد على نحو واحد
وهو الانضمام ولعلك تفطنت من ههنا ان هذا الدليل مبني على القول بحصول الاشياء بانفسها [illegible] بحصول الاشياء
باشباحها فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لتغاير الشبح وذي الشبح فلا يلزم اجتماع فردين من نوع واحد في محل واحد وتقديره [illegible]
بطريق الحل ان الصورة الحاصلة للصفة الانضمامية موجودة في الذهن بوجود ظلي وتلك الصفة موجودة بوجود اصلي [illegible]
فصورتها تكون مغايرة لها في نحو الوجود فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل [illegible] اورد على التقرير المذكور
ثلثة وجوه الاول منع لزوم اجتماع المثلين المستحيل والثاني منع استحالة اجتماع المثلين والثالث النقض بعلم الجزئي بالجزئي [illegible]
[illegible] تحقيق كل من المنوع بالرد عليه [illegible] ان غرض السيد المحقق من قوله لا يقال الخ الرد على تخصيص القسم بالتصور
كما افاده المصنف في تقريره بان دليلكم [illegible] على بطلانه لكن عندنا دليل يثبت خلافه وهو ان الصور الانتزاعية
الموجودة في الذهن وكذا وقوع النسبة او لا وقوعها [illegible] ان علم النفس بالصور الذهنية [illegible] فلا يلزم اجتماع المثلين
بل الامثال على التقرير والتصديق [illegible] وقوع النسبة او لا وقوعها فيكون التصديق [illegible] الضرورة
الى [illegible] التقسيم [illegible] تقسيم الشي الى نفسه والى مباينه [illegible] ذكروا ان العلم [illegible] التصور
لكونها من خواص العلم الحصولي [illegible] تخصيص القسم بالحصولي فان التصور هو حصول صورة الشي في العقل والتصديق [illegible]
هو كذا [illegible] ان تخصيص المقسم [illegible] الحصولي [illegible] ان صور الاشياء [illegible]

الى التصور والتصديق وهي متحدة مع العلم الحضوري لما مر من ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان فيلزم انقسام العلم الحضوري
اليهما لزوما بيّنا من حيث لا يعلمون وأجيب عنه بان الصورة العلمية تصور وتصديق من حيث كونه صفة انضمامية للنفس وعلما بالاشياء
الخارجية واما من حيث انه سبب الانكشاف نفسه وعلم حضوري فهو ليس بتصور ولا تصديق وفيه ان التصور والتصديق نوعان متباينان من
الادراك فكون الصورة العلمية تصورا وتصديقا باعتبار وعدمها باعتبار آخر مما لا يعقل اقول يمكن ان يجاب عن الايراد بانهم لا ينكرون
اتصاف العلم الحضوري بالتصور والتصديق وان كان هذا ظاهر عبارتهم بل غرضهم ان العلم الحضوري لا ينقسم بالذات اليهما والمنقسم اليهما
بالذات ليس الا العلم الحصولي فالمقسم هو الحصولي فان اتصاف العلم الحضوري بهما ليس الا بواسطة اتصاف العلم الحصولي بهما فهو اتصاف
بالعرض فلا اعتبار له في مقام التقسيم ونظيره ان الحيوان مثلا منقسم الى الناطق وغير الناطق ويلزم منه انقسام الماشي اليهما مع ذلك لا يعتبر
في التقسيم الا الحيوان لكونه منقسما اليهما بالذات فافهم فانه مما يعرف ويستنكر ولعل التحقيق يدور حوله والثاني انه يلزم ان لا يكون
الواجب تعالى مصدقا للقضايا الاولية التي يصدق بها كل انسان فضلا عن القضايا النظرية لان التصديق موقوف على التصور والتصور
عبارة عن ارتسام الصورة في العقل ولا ارتسام هناك على ما مر تحقيقه فلا تصور ولا تصديق والثالث انه يلزم ان لا تكون النفس
مصدقة بقولها انا موجود لان ادراك الموضوع حضوري وليس بتصور فيلزم ان يحصل التصديق بدون تصور الطرفين واجاب عنهما
الفاضل اللاهجي بان المراد بالتصور في قولهم التصديق موقوف على التصور مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي وهذا وان لم يكن
صريحا في كلامهم لكنه يجب ان يحمل عليه اقول هذا مخالف لتصريحاتهم بان التصديق يستدعي التصور بمعنى حصول الصورة ومنها عبارة
المصنف في هذا المقام والذي يظهر بالتأمل الصادق ان عنوان التصديق بمعنيين الاول الاذعان والثاني الاذعان الحاصل وهو موقوف على
التصور بمعنى ارتسام الصورة انما هو الثاني والموجود في الواجب انما هو الاول وكذا التصديق بقولها انا موجود وغيره من القضايا التي
يكون علم احد طرفيه حضوريا فافهم ولا تزل قوله بالنقض المشهور ان النقض عبارة عن تخلف الحكم عن الدليل وغيره فعليه ان النقض
صفة انما تخص والتخلف صفة الحكم كيف الحمل وايضا النقض لا يختص بالتخلف بل يشمله ولزوم المحال فالاولى في تفسيره ان يقال
هو ابطال الدليل متمسكا بشاهد يدل على فساده من التخلف او لزوم المحال وان شئت زيادة توضيح في هذا المبحث فارجع الى
شرحي الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية قوله فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين
واما على تقدير حصول الاشياء باشباحها فلا لوجود التغاير بين الشبح وذي الشبح فلا يكون الصورة وشبحها مثلين وبهذا الظهر كذب
قولك مشيرا الى الصورة الفرسية المنقوشة في الجدار هذا فرس وكل فرس صهال ينتج هذا صهال قوله لا علان يمنع الخ في التنكير اشارة
الى ان وراء المنع ردّا وتوضيح ان ما ذكره السيد المحقق وغيره من ان على تقدير كون علم الصورة حصوليا يلزم اجتماع المثلين لكون الصورة الحاصلة
ومعلومها فردين من نوع واحد ممنوع فان المستحيل من اجتماع المثلين انما هو اجتماع فردين من نوع واحد بحيث لا يبقى الامتياز
بينهما بوجه من الوجوه وههنا وان لم يكن بينهما التغاير بحسب المحل والزمان لاتحادهما لكن وجوه التغاير ليست منحصرة فيه بل قد يكون
التغاير بحسب اختلاف الاستعدادات والجهات وهذا التغاير موجود ههنا لانه من حيث ان النفس قابلة للصفات صار محلا للصفات
الانضمامية ومن حيث انها قابلة لعلمها بها حصولا صورها صار محلا للصورة العلمية فلم يلزم اجتماع المثلين المستحيل قوله لزم اجتماع المثلين
المستحيل المنع انما يرد على التقييد دون التقييد والحاصل ان المحال ليس بلازم واللازم ليس بمحال قوله كما صرح به المحشي في مواضع اخرى

في حواشي شرح المواقف حيث قال لا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد مستحيل
منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما انتهى ومن ههنا يظهر دفع استدلال القائلين بامتناع تصور الوجود بانه لو تصور الوجود لحصل
ماهية الوجود في النفس وللنفس وجود آخر فيجتمع في النفس مثلان وجودها والوجود المتصور فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة شخصية
قائمة بالنفس لكونها محلا جزئيا فيكون فردا للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه فيجتمع المثلان في النفس ووجه الدفع ان المستحيل من اجتماع
المثلين انما هو ما لا تمايز فيه اصلا وههنا التمايز موجود بين وجود النفس والوجود المتصور بحسب اختلاف الاستعداد والجهة على ان الممتنع هو ان
يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد انضماما او انتزاعا وليس قيام فردي المثلين كذلك وتمام ما ذكره صاحب المواقف في جواب هذا الاستدلال
من ان [illegible] ان تصور الوجود وحصول الصورة لا يكفي بحضوره للنفس وذلك كما تصوره ذاتا بذاتها فلا يلزم اجتماع المثلين [illegible]
عليه سابقا قوله والتمايز بين المتحدين الخ فيه ازاحة لما يقال الصورة الذهنية وهما لما كانا حاصلين للنفس يرتفع الامتياز بينهما
فيلزم اجتماع المثلين المستحيل وحاصل الازاحة لا يخفى على من تامل ما قررنا سابقا قوله لا يتوقف على اختلاف المحل خصوصا على ان المحل
ههنا واحد وهو النفس فيلزم اجتماع المثلين قوله كالهيولى قد عرفت ما يرد عليه فتذكر قوله من ارتفاع الامان الخ بيان لما يبتني
عليه استحالة اجتماع المثلين وحاصله انه لو جاز اجتماع المثلين في محل واحد بحيث لا تمايز بينهما لارتفع الامان عن الحس لجواز ان يكون
السواد المحسوس الواحد اسودات كثيرة وبالجملة كل ما يرى انه شيء واحد ونحكم عليه حكما قطعيا واقعيا انه واحد يحتمل ان يكون متعددا
وهو هدم الاساس اليقيني وهذا دليل قوي لاستحالة اجتماع المثلين وما ذكره من الرد عليه فمردود كما ستعرفه قوله الا انا لا نجد باسا
الخ بيان لما في الرد عليه وتقريره ان بطلان التالي ممنوع فان الحس انما يدرك الكثير بصورة الشيء الواحد [illegible] الاشياء والسالكة
على طرف الجمر [illegible] ومثال ذلك كثيرة فلا باس لو ارتفع الامان عن الحس [illegible] الجسم التعليمي هو الكم السار
في جهات الجسم الطبيعي الثلاث القابل بالذات للانقسام الى الجهات غير الجسم الطبيعي الذي هو جوهر مركب من الهيولى والصورة [illegible]
فالعقل يعلم انهما واحد ثم اذا اطلع على ادلة الاشراقيين النافين للجسم التعليمي يقول ان الانقسام في نفس الجوهر اصلا [illegible] الصورة الجسمية
وينكر التمايز بين الجسم التعليمي والطبيعي ثم اذا وقف على دلائل المشائين يقول انهما متعددان لا تمايز بينهما وهكذا [illegible]
على القطع بالتمييز [illegible] ان كون الحس غالطا في كثير [illegible] يرفع الامان عن [illegible] على القول بانه لا [illegible] الارتفاع
ما علمت ان غلط الحس انما يقع بسبب الاشتباه فاذا تامل في حقيقة الامر [illegible] فان [illegible] المتحركة يحكم بادي الراي
بتحرك الاشجار التي على شط النهر ثم اذا تامل [illegible] يظهر له حقيقة الحال [illegible] ان حكمه بالتحرك كان بسبب الاشتباه [illegible]
ان [illegible] في الحس [illegible] الاشتباه الذي [illegible] فالقول بجواز ارتفاع الامان عن الحس [illegible]
ولو كان كذلك لم يصح الحكم بصدق القضية وكذبها لان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للواقع والكذب عبارة عن عدمها ولما ارتفع
الامان عن الحس لم يمكن ان يحكم على المحسوسات حكما واقعيا بالوحدة او التعدد ولوازمها فضلا عن غير المحسوسات وبطل هذا الاصل
فان قلت يمكن الحكم بالصدق والكذب بحسب اعتقاد المتكلم وظنه وان لم يطابق الامر الواقعي قلت فهذا ميل الى مذهب النظام من المعتزلة
ومن سلك مسلكه من ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وكذبه عدمها وقد ابطله علماء البيان والمعاني باحسن وجه من
شاء الاطلاع عليه فليرجع الى شروح تلخيص المفتاح وغيرها [illegible]

او الاعتقاد ولما ارتفع الامان عن الحس يلزم ان لا يصح حكم واقعي ايضا لو كان كذلك لبطل اساس القطع في المحسوسات اذ القطع
عبارة عن حكم جازم واقعي لا يزول ولما ارتفع الامان عن الحس لزم ان لا يمكننا الجزم بقولنا هذا واحد وهذا اثنان ونحو ذلك بغيرها ومع قطع
النظر عن ذلك نقول يلزم علينا ان لا يمكن للانبياء عليهم الصلوة والسلام ايضا الحكم بوحدة شيء محسوس او تعدده لارتفاع الامان عن
الحس والتزام ذلك مما لا ينبغي ان يجترئ عليه ذو نجابة فالقول بارتفاع الامان عن الحس تلزم عليه مفاسد كثيرة ومستحالات سديدة فاحفظ
ما تاملت فيما ذكرنا فانه لا تجده من غيري قوله اذ الحس قد يغلط كثيرا اقول قد يتوهم ان اجتماع قد التي هي للتقليل مع الكثرة يجاب بان يكون
اجتماع المتضادين فيدفع بوجهين الاول ان قد قد يستعمل بمعنى التحقيق ايضا على المضارع في بعض المواضع فليكن هذا الموضع ايضا منها والثاني
ان القلة والكثرة امران اضافيان فيمكن اتصاف شيء بهما باعتبارين فغلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى الصحة لكنه في نفسه كثير النسبة
وههنا وجه ثالث احسن من الوجهين المذكورين وهو ان قد انما يدل على التقليل بحسب الزمان لا بحسب المقدار والكثرة انما تعتبر
بحسب المقدار فلا منافاة بينهما اصلا **قوله** او عارض محض قد عرفت ان القول بجواز ارتفاع الامان قول باطل وان دعوى استحالته صحيحة
قوله كيف وان الجسم الخ هذا هو الذي غر المعتزلة فقالوا بجواز اجتماع المثلين وحاصله ان الجسم الابيض كالثوب مثلا يلقى في الصبغ فيغلب كدرة
ثم يغمس في الصبغ فيغلب كهبته ثم سواد ثم حالك وليس ذلك الا لانضمام افراد السواد المطلق فاجتمع المثلان بل الامثال فان الكهبة كدرتان
اجتمعتا والسواد كهبتان والحالك سوادان ولا تمايز بينهما واجاب عنه صاحب المواقف بان كل واحد من الالوان المذكورة لون
مخالف للآخر بالشدة والضعف وتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يجوز اجتماعها في محل اصلا فالسواد
ليس كهبتين والحالك ليس عبارة عن سوادين بل كل واحد منها مرتبة اخرى الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم انه
اجتماع المثلين **واقول** العجب من المعتزلة حيث جوزوا في جواب شبهة لا ان ارتفاع الامان عن الحس ثم حكموا قطعا بان الكهبة كدرتان
اجتمعتا والسواد كهبتان اجتمعتا فادرا انه كذلك لاحتمال ان يكون جسم غالطا او تكون الكهبة مثلا كدرة وحدة او ثلث كدورات
وهكذا **قوله** فلينبأ اشارة الى الابحاث التي ذكرنا **قوله** واما تقرير النقض الخ تحرير النقض يقتضي تقرير مقدمات الاولى لابد من
حصول شبح المعلوم او صورته عند العلم به في الذهن وهذا مما اجمع عليه الحكماء وانكره المتكلمون وتحرير النزاع انه لا شبهة في ان للنار مثلا
وجودا يعني تظهر به عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه
انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود هو المسمى بالوجود الذهني
والظلي فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ولا فقه كلام المثبت والنافي فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا كذا في شرح المواقف
وعندي ان التعسر باق بعد فان المتكلمين ذكروا في وجوه الانكار انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا عند
تصور ماهية الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة وكذا يلزم كون الذهن مستقيما ومستديرا
عند تصور ماهية الاستدارة والاستقامة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدين معا وايضا يلزم وجود الجبل مع عظمه في
الذهن عند تصور ماهيته وايضا يلزم وجود المستحيلات العقلية نحو شريك الباري وما يقوم مقامه في الذهن عند تصوره ماهيته وهكذا
تلزم مفاسد اخر كثيرة وهذه الوجوه كلها لا تنفي الا كون نفس الاشياء الخارجية التي تترتب عليها الآثار العينية موجودة في الذهن لا وجود
ماهياتها وصورها فلا تنفيه اذ كون الشيء حارا او باردا او مستقيما او مستديرا او غيرها موقوف على كون هذه الاشياء قائمة بالشيء قياما ما

اصليا وما تقريرها النقلي فلا يوجب ذلك لزم اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة اذا تصورهما وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل ثم استدلت الحكماء
على اثبات الوجود الذهني بوجوه منها انا نحكم على كثير من الاشياء التي لا وجود لها في الخارج باحكام ثبوتية صادقة كالحكم بالانسانية والزوجية
وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم وكون العنقاء ممكنا والحكم على الشيء باحكام ثبوتية صادقة يقتضي
ثبوته اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه الامر واذ ليست تلك الامور المعدومة في الخارج فهي في الذهن وهذا الدليل قوي
الدلائل يكاد ان يكون برهانيا واما ما اورد عليه الامام الرازي من انا نمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج بل كل ما كان
فلا حاجة الى الوجود الذهني فجيب عن مشابه ذلك الدليل ان اراد بالوجود الثابت وجود في الخارج مغاير لما ذكرنا
ما عند القائل بثبوت الوجود الذهني في الجملة وان اراد به وجود الاشياء المعدومة في الخارج اما بانفسها كما نسب الى افلاطون وتصور كما
نسب اليه اليونان في بحث علم الواجب فمع كونه خلاف مذهب المتكلمين القول بالوجود الذهني اخف من القول به ومن انتقل بالبينتين يختار
احدهما ومنها انه لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية الموجودة
بالفعل بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لها وجود ذهني لم يصدق الحكم اجمالا
وفيه ان الوجهان واضحا الدلالة على ان للاشياء المعدومة في الخارج وجودا آخر ظليا لا يترتب عليه الآثار الخارجية ويصح الحكم عليها
بالاحكام الصادقة الايجابية لان الاشياء بنفس وجودها الخارجي موجودة في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية كالحرارة
والبرودة كما زعمه المتكلمون لانا نقول لا يثبت من استدلال الحكماء الا وجود الاشياء المعدومة خارجا في الذهن والمقصود ان كل من
الاشياء سواء كانت معدومة خارجا او موجودة وجود آخر فالدليل اخص من الدعوى لانا نقول لما ثبت ان للاشياء المعدومة في الخارج
وجود آخر ثبت لجميع الاشياء اذ لا قائل بالفصل فظهر من هذا المقام ان نزاع المتكلمين مع الحكماء في الوجود الذهني يشبه النزاع
اللفظي وهو بعيد عن شان هؤلاء الكرام وان الحق الحقيق بالقبول في هذا المبحث هو مذهب الحكماء وافهم فان المقام من مزال
الاقدام وان شئت زيادة التفصيل في هذا المرام فارجع الى كتب الحكمة والكلام المقدمة الثانية اختلف القائلون بالوجود الذهني
في ان الحاصل في الذهن هل هو شبح الشيء او صورته بعد اتفاقهم على انه لا يحصل في الذهن نفس الشيء الخارجي من حيث هو خارجي والفرق
بينهما ان الشبح والصورة ان الشبح عبارة عن صورة الشيء المنتقشة في الذهن المباينة مع المعلوم تباينا ذاتيا كما ان شبح الفرس على الجدار
يباين حقيقة الفرس فعلى هذا لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات بل متغايرين بالذات وصورة الشيء عبارة عما اخذ منه بعد
تجريده عن المشخصات الخارجية بان يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض
الخارجية المشخصة كاشفا للمعلوم الخارجي ومثالا له وعلى هذا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فذهب شرذمة
قليلة من الفلاسفة الى حصول الاشياء باشباحها وانكر وعليهم بان شبح الشيء يكون مباينا له فالذي الشبح كيف يكون كاشفا له
اجاب بعضهم بان مدار الانكشاف انما هو على الحكاية سواء كان الحاكي مباينا لما يحكي عنه او متحدا معه على ان القول بكشف الشبح المباين
للذي الشبح ليس ببعيد عن القول بكون الواجب تعالى عالما بنفسه بجميع الممكنات وكاشفا لها مع كونه مباينا لها تباينا تاما فان جوزه المحققون
من المتاخرين فالهم لا يجوزون حصول الاشياء باشباحها ويردون ما اوردوه ذهب اكثر الحكماء الى حصول الاشياء بانفسها مستدلين بان
دلائل الوجود الذهني تدل على ان الحاصل في الذهن نفس الاشياء لا بمعنى انها حاصلة من حيث انها خارجية في الذهن بل بمعنى حصولها بوجوداتها

المتجردة معها فيه فانها تدل على ان متعلق الحكم لابد ان يكون حاصلا عند العقل ممتازا لديه ليصح حكمه عليه باحكام ايجابية فلابد من حصول
نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه واورد عليه الفاضل المحشي تقليدا لمن قبله بانه اما ان يكون الحكم
على الشخص العيني او على الصورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل الشاهد على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء
بانفسها اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة لوجب وجود الهوية
العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة مباينة معها او مشاركة معها فان وجود شخص من الماهية لا يكفي
في صدق الحكم على شيء آخر فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا واما على التقدير
الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا فلا ان يتعدى
الحكم على الشبح منه الى ذلك الشيء انتهى كلامه بخلاصته **اقول** لا يخفى عليك ما فيه من السخافة فانا نختار ان الحكم على الشيء الموجود في الخارج
ولما لم يكن وجوده من حيث هو هو في الذهن والا تلزم مفاسد كثيرة قلنا بوجود صورته المتحدة معه في الماهية ونحن لا نقول بوجوب وجود
المحكوم عليه في الذهن بنفسه حتى يرد عليه لزوم وجود الهوية الخارجية في الذهن انما نقول بوجوب وجوده اما بنفسه او بما يتحد معه فان الحكم
على المتحد مما يمكن ان يتعدى الى المتحد معه ولا كذلك الشبح المباين فان الحكم على المباين لا يتعدى الى مباين آخر وما قال
من ان وجود شخص لا يكفي في وجود الحكم على شيء آخر ليس بصحيح كلية انما يصح اذا كانت بين الشخصين مباينة تامة كالشبح وذي الشبح
واما اذا كان بين الشخصين اتحاد في الجملة فيصح حكم احدهما على الآخر وما ذكره من ان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد ليس بوجه
فان بين زيد وعمرو مباينة كلية بحسب العوارض ولا كذلك بين الصورة وذي الصورة فان الصورة العلمية وان كانت تشخصا ذهنيا
مغايرا للشخص الخارجي في التشخص بالوجود الا انها ليست بمباينة له مغايرة تامة فان العوارض المختصة بالماهية في الذهن وما يتبعه
للعوارض الخارجية حاكية عنها فيمكن تعدي الحكم على هذه الصورة للشيء الى معلومها الخارجي ولعلك تفطنت من ههنا دفع ما ذكره على التقدير
الثاني ايضا بالجملة فما اورده عليهم لا يرد عليهم اصلا وزعمه المساواة بين الصورة ومعلومها وبين الشبح وذي الشبح لا يصح ...
بطريق الحل انه لما جاز انكشاف المباين كما في علم الواجب فاي مانع من تجويز انكشاف الشيء بالشبح المباين ههنا لان مدار
الانكشاف انما هو على الحكاية لا على الاتحاد واذا صح انكشاف ذي الشبح بالشبح صح تعدي الحكم من الشبح الى ذي الشبح ايضا لا من حيث
انه مباين معه بل من حيث انه حكاية عنه وشبح له فقولهم الحكم على الشبح المغاير للشيء لا يتعدى منه اليه فاسد وبعد اللتيا والتي اقول
القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه جمع كثير وجم غفير حتى كاد ان يكون مجمعا عليه بناء على كثير من قواعدهم
المدونة في كتبهم لكنه مخدوش بشبهات صعبة الدفع والمتاخرون وان تصدوا لدفعها لكن لم يات احد منهم بما يشفي ... انهم جزموا
ان العلم من مقولة الكيف ... هذا الا على تقدير حصول الاشياء باشباحها واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا
فان العلم على هذا التقدير هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر وصورة الكيف كيف وصورة الاضافة
اضافة وبكذا الاتحاد العلم والمعلوم على هذا التقدير بناء على انحفاظ الماهيات في الذهن والخارج فكيف يصح القول بان العلم من مقولة الكيف
واجاب عنه المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة بان عدهم العلم من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية
بالامور العينية وقد صرحوا في مبحث المقولات حين قسموا المقولات الى الانواع وقسموا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وكيفيات ...

الاستعدادية وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والشجاعة والسخاوة وغيرها فيعلم منه ان عدهم العلم من مقولة الكيف
حقيقة لا تشبيها وتجوزا على انه يلزم على تقدير ان يكون عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة ان لا تكون الصورة الكلية ايضا كيفا
ومحذورا في القول باتحاد العلم والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها والقول بالتوزيع بان يكون بعض العلوم كيفا وبعضها غيره لا يليق
بكلامهم اجاب سيدنا الفاضل الخفري بان للكيف له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا
على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والمقولة هو الكيف بهذا المعنى وثانيهما عرض موجود بالفعل في الموضوع
بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وهذا المعنى عام من الاول اذا عرفت هذا
فاعلم ان عدهم العلم من الكيف انما هو بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فالعلم وان كان متحدا بالذات مع المعلوم فان جوهرا فجوهر وان عرضا فعرض
فلا يكون من مقولة الكيف في جميع الاحوال لكنه كيف بهذا المعنى والحكم بهذا الجواب وان كان حسنا بالنسبة الى الاول لكنه مخدوش ايضا
بوجهين ذكرهما السيد المحقق في حاشيته اولهما انه موقوف على ان للكيف عند القوم معنيين ولم يظهر بعد وتجيب عنه بان تعدد معنى الكيف
وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس في عيون الحكمة فانه ذكر فيه ان الموجود في موضوع اما ان [illegible] الذي
يكون موجودا في موضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع ولا ريب ان التقسيم معتبر في الاقسام فيلزم ان يكون
للكيف بل لجميع الانواع ايضا معنيان وانت تعلم ان سياق كلامهم في مباحث المقولات يشهد بان المنقسم الى المقولات التسع هو
العرض بالمعنى الثاني فلا يكون للكيف وكذا لجميع الانواع ايضا الا معنى واحد على انا لو سلمنا ان للكيف معنيين لكن قولهم ان العلم من مقولة
الكيف صريح في ان مرادهم هو المعنى الثاني [illegible] بالمعنى العام الآخر [illegible] بالتسمية الجزئية الحاصلة
الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص مثلا فانه لا يصدق عليها الكيف بالمعنى العام ايضا لاخذ عدم الاقتضاء [illegible]
تعلم انه مشترك الورود وعليه [illegible] الكيف [illegible] بالفرق بين القيام والحصول بان [illegible]
الشيء الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن ماهية جوهرية [illegible] الاكتنافات بالعوارض
الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن متحد مع الشيء المعلوم موجود في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كوجود الشيء
في مكانه وحصوله فيه والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض وهو عرض جزئي وكيف وصفة انضمامية للنفس موجودة في الخارج [illegible]
فيه وهو مغاير للعين الخارجي في الماهية فالعلم عبارة عن كيفية انضمامية موجودة في الخارج وهي عرض جزئي [illegible] الكيف
متحد مع المعلوم والمتحد مع المعلوم انما هو الحاصل فيه وهو ليس بعلم [illegible] المعلوم فلا يلزم [illegible] الجوهرية [illegible]
وامثالها البطلان قولهم العلم من مقولة الكيف واورد عليه السيد المحقق في [illegible] صدر الملة والدين [illegible] الشيرازي [illegible]
مذهبه حصول الاشياء بانفسها وباشباحها وانت قد عرفت [illegible] بل هو مائل الى الحالة الادراكية التي [illegible]
السيد المحقق فانه يميل الى الحالة والاكمل عبارة التي [illegible] عليها انهم [illegible] ان الفرق بين الحصول والقيام المذكور [illegible]
اتحاد العلم والمعلوم بالذات فان حاصله [illegible] العلم الجزئي الذي هو [illegible] الانضمامية [illegible]
[illegible] في الذهن [illegible] عليه [illegible]
[illegible] في حواشي شرح التجريد [illegible]

حاصله ان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها وتوضيحه ان
الاشياء لا تقرر لها بحسب ذواتها مع قطع النظر عن ظرف الوجود اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية بل الماهية تختلف بحسب
اختلاف الوجودات فالشيء اذا وجد في الخارج لا في موضوع صار جوهرا واذا وجد في الذهن في الموضوع صار عرضا بانقلاب
ذاته فتتبدل الذاتيات بتبدل الوجود فان قلت الوجود صفة عارضة للماهية عروضا مثل عروض الاعراض فيجب تاخره عنها
قلت انما يجب ذلك لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك انما هو من الصفات الانتزاعية ومن الجائز ان
ينتزع العقل صفة من شيء ويحكم بتقدمها عليه تقدما ذاتيا واذا كان الوجود متقدما على الماهية جاز ان يكون شرطا لها
وقد اورد عليه المحقق الدواني بان الماهية وذاتياتها كيف تختلف باختلاف الظروف فان العقل يجد قلب الماهيات من الممتنعات
وايضا هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية من الجوهر في الذهن او ببقائها على الثاني يعود الاشكال وعلى الاول يرجع هذا القول
الى القول بحصول الاشياء باشباحها اذ لا نعني بالشبح الا العرض القائم بالذهن المشاكل للموجود الخارجي وانما قلت مذهب
الصدر المذكور سخيف جدا فانه لا ريب في انا نحكم على الاشياء المعدومة في الخارج باحكام ايجابية صادقة كقولنا كل عنقاء طائر ونحو
ذلك وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المحكوم عليه واذ ليس في الخارج فلا بد ان يكون وجوده في الذهن ولما جوز انقلاب الاشياء
بانقلاب الوجودات لم يكن لها وجود في الذهن ايضا فان الموجود في الذهن على هذا التقدير يكون غير الموجود الخارجي في الماهية فيلزم
كذب القضايا الموجبة وبالجملة فالقول بانقلاب الاشياء باختلاف الوجودات من الافاحش ومع ذلك فلا ينطبق على القول بحصول
الاشياء بانفسها فكيف يكون دافعا للايراد الوارد على القوم وقد قال ابن المطهر الحلي في شرح الشفاء المسمى بكشف الخفاء ان الانسان يلحقه
لحوق الاعراض واللوازم لا تنفك عن الجوهرية والا لبطلت ذاته لان الجوهرية من الذاتيات فيكون اللاحق قد لحق غير الجوهر لكنه انما
لحق ذات الجوهر والاشخاص في الاعيان جواهر ولم يخرج الانسان عن جوهريته لعروض التشخص سواء كان في الذهن او في الاعيان
انتهى كلامه ملخصا وهذا صريح في عدم تبدل الجوهرية بتبدل الظرف فانظر الى هذا الصدر كيف خالف ههنا امام مذهبه واختار ما تنكف
عنه العقل السليم وقد اجاب عنه السيد المحقق في جميع تصانيفه باختراع الحالة الادراكية والقول بان العلم حقيقة هو الوصف الحاصل
للصورة العلمية القائمة بها كقيام النور بالسراج والمتحد مع المعلوم انما هو الصورة العلمية فلا يلزم كون الجوهر عرضا وتبعه في ذلك
صاحب السلم وغيره وانت تعلم انه مع قطع النظر عما يرد على اثبات امر آخر غير الصورة العلمية المعبر عنه بالحالة الادراكية على ما ذكرته
في التعليق العجيب على حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وفي تعليقاتي على حواشي مولانا كمال الملة والدين نور الله مرقده المتعلقة
بحواشي السيد المحقق المتعلقة بالحاشية الجلالية المذكورة لا يدفع الايراد الوارد عليهم فانهم لا يقولون بهذه الحالة بل العلم عندهم
حقيقة هو الصورة العلمية وهو المتحد مع المعلوم بالذات على تقدير حصول الاشياء بانفسها فالايراد باق على حاله واجاب عنه رئيس
الصناعة في الشفاء بان العرض عبارة عن الموجود في الموضوع والجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع وهو الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن ان
تلك الماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فكيف يكون عرضا فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضى التقابل
التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان قلت الاتحاد على نوعين ذاتي وعرضي والمنفي في المتباينين ليس الا الاتحاد

الذاتي واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الذات يجوز عروض بعضها لبعض فيكون بينهما اتحاد عرضي بحسب العروض فالحاصل
ان الذهن جوهر بحسب الذات ومعروض للعرضية في الذهن وهذا الجواب وان كان اصح الاجوبة المذكورة لكنه ايضا لا يخلو عن خدشات
الاولى انهم صرحوا بان الفرق بين العرض والصورة ان العرض بنفس طبيعته مفتقرة الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه وانما تفتقر
اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية عرضا في النفس كانت بنفس ذاتها مفتقرة الى موضوع فكيف يكون جوهرا
والثانية ان الصورة العلمية حالة في الذهن والحلول في المحل لا يتصور بدون الافتقار الذاتي فلم تبق جوهرا كذا اورده بعض الناظرين
اقول يمكن دفعها بان الاحتياج الى المحل المطلق بشرح حقيقته لعله من خواص العرض بالمعنى الثاني اي ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع والمتصف به الصورة انما هو المعنى الاول اي الموجود في موضوع فاندفعتا والثالثة ما **اقول** ان الجوهر على ما صرح به الشيخ نفسه
في عيون الحكمة يطلق على معنيين احدهما الموجود لا في موضوع وثانيهما الموجود في الخارج كان لا في موضوع وكذا العرض ايضا يطلق
على معنيين احدهما ما هو مقابل المعنى الجوهر الاول وهو الموجود في موضوع وثانيهما ما هو مقابل لثانيهما وهو ما اذا وجد في الخارج كان
في موضوع ويستنبط من كلامهم في مبحث المقولات ان المنقسم الى المقولات العشر انما هو العرض بالمعنى الثاني وذلك لانهم صرحوا ان
المقولات العشر تسع للعرض وواحدها الجوهر متباينة بالذات لا يجتمع بعضها مع البعض ولا يكون هذا الا اذا كان المنقسم للعشرة هو العرض
المقابل للمعنى الثاني للجوهر ويؤيده قول العلامة القوشجي في منهيات شرح التجريد بحث في الامور العامة عن العدم لكونه مشتركا بين شيئين
اعني الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والمراد بالعرض ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في
موضوع انتهى حيث جعل مقابل الجوهر العرض بالمعنى الثاني واذا كان هذا فكيف يكون الشيء الواحد وهو الصورة العلمية عرضا كيفا
وجوهرا فالايراد بحاله وما ذكره من صدق العرض عليها صدقا عرضيا فانما هو بالمعنى الاعم الآخر وهو ليس بمنقسم الى الكيف وغيره ومن العجائب
انكار بعض الفضلاء استعمال العرض في المعنى الثاني في حواشيه المعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة وايراده على شارح التجريد مع كون
هذا المعنى موجودا في كتب الفن متداولا بايدي اصحابه ولا عجب بان لكل فاضل غفلة ولكل عالم زلة فافهم والرابعة ان القول بعرضية
الصورة الجوهرية ينافي لحصر العرض في المقولات التسع لانه لا يصدق على تلك الصورة العلمية مقولة من المقولات التسع لكونها عرضا
عنده فان قلت لعل مرادهم حصر الاعراض الموجودة في الخارج فالاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست موجودة الا في الذهن
فكيف يختص المنقسم بالموجود الخارجي واجاب عنها السيد المحقق في حاشيته بان مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر الموجودة فيها
في العلم امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي وكل منهما مندرج في مقولة فالاولى من مقولة الكيف والثانية
من مقولة اخرى انتهى **اقول** ان اراد به التحقيق من عند نفسه مع كونه خلاف الظاهر فلا يجدي في الجواب ان يقال ان مراد الشيخ واتباعه
وان اراد به دفع الخدشة عن كلام الشيخ والقوم فلا تندفع لان ما ذكره من الجواب مبني على الحالة الادراكية والقوم مصرحون بما مر واذا كان
فالاصح في الجواب عنها ان يقال المنحصر في المقولات التسع والمنقسم اليها انما هو العرض بالمعنى الثاني والصادق ههنا على الصور العلمية صدقا
عرضيا انما هو العرض بالمعنى الاول فظهر من هذا المقام ان الشبهة المذكورة على القائلين بحصول الاشياء بانفسها عويصة لم تجر عليها
الى الآن انظار الدفع ولم تحسمها الى هذا الزمان انامل الرفع ومنها انا اذا تصورنا متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل
شيء فالتصور يتحد مع متعلق التصديق بناء على اتحاد العلم والمعلوم وانا على القول بحصول الاشياء بانفسها متحد فيلزم

اتحاد التصور مع التصديق زعما منه انهما مختلفان نوعا على التحقيق ولو اعتبر حصول الاشياء باشباحها لم يتوجه هذا الوجه لعدم لزوم اتحاد صورة
الذهني يكون ح عبارة عن شبح متعلق التصديق مع ذي الشبح اي التصديق ومن ههنا ظهر ان هذه الشبهة مبنية على خمس مقدمات الاولى ان
العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والثالثة انهما متباينان نوعا كما هو التحقيق
والرابعة حصول الاشياء بانفسها لما عرفت والخامسة ان المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء فالقول بان الشك المذكور مبني على ثلث
مقدمات كما ذكره صاحب السلم وذكر الاولى والثانية والثالثة لا يخلو عن تقصير التتبع واجاب عنه العلامة الكوفاموي بان الاتحاد مع المعلوم للعلم
مخصوص بالعلم التصوري فلا يتحد التصديق مع معلومه فلا يلزم اتحاد التصور معه وهذا مبني على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل امر بل فيه انكشاف
المعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور فان فيه تحصيل صورة فيكون متحدا مع المعلوم ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان التخصيص من باب
العلوم الاوهية المبنية على التصنع الجزئيات وليس من شان ارباب العلوم العقلية واما ثانيا فلان التصديق لا يخلو اما ان يكون قسما من العلم بمعنى
الصورة الحاصلة كالتصور او لا الثاني خارج عن البحث لان الاعتراض وارد على مذهب الجمهور وهم قائلون بان التصور والتصديق كليهما قسمان
من العلم بالمعنى المذكور فيجب القول بالاتحاد فيه ايضا ويلزم الايراد قطعا واجاب عنه بعضهم بان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة
الحاصلة وهو ليس بمقسم للتصور والتصديق بل المقسم لهما ما هو العلم حقيقة وهو عبارة عن نفس وجود الصورة الانطباعي وحصوله في الذهن
وهذا هو مسلك متتبع العلوم وانت تعلم ما فيه فان العلم لو كان عين وجودها الانطباعي لكان امرا اعتباريا انتزاعيا وبداهة العقل حاكمة
بان العلم حقيقة واقعية مستقلة وايضا الوجود بمعنى مصدري انتزاعي وافراده حصصية لا غير والافراد الحصصية تكون متحدة في ماهيتها
فيلزم اتحاد التصور والتصديق وهو مع كونه خلاف مسالك الجمهور مخالف لمسالك هذا السالك ايضا على ما حققه واجاب عنه الفاضل
الباغنوي باختيار ان العلم عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بحيث يكون القيد داخلا في المعنون بما توضيحه ان العلم في العلم الحصولي
عبارة عن مجموع المعروض المعلوم والتشخص الذهني المنضم والمعلوم عبارة عن نفس المعروض فحسب فالعلم مركب والمعلوم جزء له والتغاير
في تغاير ذاتي الجزء والكل فيكون بين العلم والمعلوم تغاير ذاتي فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يذهب عليك ما فيه من
السخافة فان العلم حقيقة واقعية محصلة مندرجة تحت مقولة وليست اعتبارية وعلى التقدير تركبه من العوارض والمعروض يلزم كونه
اعتباريا غير مندرج تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والعوارض من مقولة
الكيف ومجموع الجوهر والعرض لا يكون جوهرا ولا عرضا على ان مبنى الايراد كان على ما تقرر عندهم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات
ومبنى هذا التحقيق عدم تسليمه فكيف يكون جوابا للمايرد عليه واورد عليه ايضا بانه يلزم تركب العلم من الجوهر والعرض اذا كانت الماهية
جوهرا وهو خلاف مذهبهم من امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض لا يقال السرير وغيره من المركبات الصناعية مركبة من الجوهر
وهي مواده والعرض وهو الهيئة الوحدانية العارضة لها فكيف يصح انكارهم لانا نقول السرير اسم للخشبات المعينة المجتمعة من حيث
الهيئة الوحدانية بحيث يكون القيد خارجا والتقييد داخلا في الملاحظة لا انه اسم لمجموع الجواهر والعرض وبالجملة فتركب الشيء من الجوهر
والعرض ممنوع عندهم فلو كان العلم عبارة عن مجموع العارض والمعروض للزم تركيبه من الجوهر والعرض في بعض الصور وانت تعلم ما فيه
فان امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض وان كان من المقررات عندهم لكنه لم يقم بعد دليل قوي عليه بل الحق خلافه فتأمل كلام
هذا الفاضل المبني على التحقيق فالاولى في بيان سخافة مذهبه هو ما ذكرنا سابقا واجاب عنه بعضهم بان التصديق ليس علما حقيقة

بل هو قسم آخر من الانكشاف يحصل بعد تصور الاطراف والنسبة بالكيفية الاذعانية فلا يتحد التصديق مع المعلوم لان المتحد مع المعلوم انما
يكون العلم وهو ليس بعلم فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق وهذا هو مسلك السيد المحقق في رسائله وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان
القول بكون التصديق خارجا عن العلم مخالف للجمهور ومخالف للتحقيق ايضا كما حققته في حواشي حاشية التهذيب الجلالية فان
التحقيق انه ايضا قسم من العلم كالتصور بل هو من اقوى صور الانكشافات والعجب منه انه يتبع الجمهور في ما بطل كما تبعهم في تخصيص التصور
والتصديق بالعلم الحصولي الحادث على ما فصلناه ويخالفهم في ما هو التحقيق كما خالفهم ههنا واما ثانيا فلانه لما كان مبنى تقرير هذا من ان مناط
الايراد كان على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وانقسام العلم حقيقة الى التصور والتصديق وما ذكره في وجه الدفع اختيار لمسلك آخر
واجاب عنه صاحب سلم العلوم باختيار الحالة الادراكية وتقسيم العلم بهذا المعنى الى التصور والتصديق والقول بان المتحد مع المعلوم انما هو العلم
بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يخفى على من احاط بما حققنا سابقا ما فيه وقد يقرر حاصل الشبهة بانا نتصور
التصديق بناء على تعلق التصور بكل شيء فيلزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات ح فلا احتياج الى المقدمة التي استدل بها
مبنية على المقدمات الاربع فتقريره كالاولى في الصعوبة واجاب عنه صاحب السلم بان تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم تعلقه بحقيقة
التصديق وكنهه فيجوز ان يكون تعلقه بوجه ما ورسمه الا ترى ان حقيقة الواجب يمتنع تصورها بالكنه ويجوز بالوجه فغاية ما يلزم اتحاد التصور
مع وجه التصديق لا مع كنهه والمتباين مع التصور انما هو حقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد المتباينين وانت تعلم ما فيه من الوهن فانه لما
تقرر ان التصور يتعلق بكل شيء ومن الاشياء كنه التصديق ايضا لابد ان يتعلق به ايضا وتجويز ان يكون كنهه ممتنع التصور بعيد عن
العقلاء وتنظيره بحقيقة الواجب ضعيف والتصديق من الامور الاعتبارية فكنهه ليس الا ما اصطلحوا عليه ولا كذلك حقيقة الواجب وقد يوجه
كلامه بان التصور يمتنع ان يتعلق بكنه التصديق اذ العلم المتعلق به حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وفيه ايضا انه
لان التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالنفس فعلمها بافراده الخاصة حضوري واما العلم بالحقيقة الكلية بما هي كلية فعلم حصولي وقد يعاد مناط
الشبهة وهذا فان ثالث اذا كان علم التصديقات الخاصة حضوريا كان علم الحقيقة الكلية ايضا حضوريا اذ لا وجود للكلي الا بوجود الافراد فالحقيقة
الكلية موجودة في الذهن حاضرة عند النفس بحضور افرادها فيكون علمها حضوريا ايضا قلنا قد عرفت ان مناط الحضورية في علم النفس بصفاتها
على وجود الصفات لها وحضورها عندها وقيامها بها قياما انضماميا واما ادراك صفاتها الانتزاعية فلا الا بالحصول والحقيقة الكلية وان كانت
موجودة في الذهن في ضمن الصور الشخصية لكنها ليست قائمة في النفس قياما انضماميا وحاضرة بنفسها بل بواسطة فلا يكون علمها الا حصوليا
ومن ثم تسمعهم يقولون ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعرضياته حصولي وقد يجاب عن الشبهة بتسليم تعلق التصور بكنه التصديق
بان التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص فغاية ما يلزم الاتحاد بين التصور الخاص وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين الذاتي
بين التصور المطلق والتصديق المطلق لجواز ان يكون التصور عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا ليس بشيء لان التصور المطلق
ذاتي ونوع لافراده الشخصية فالاتحاد بين فرده وبين التصديق المطلق ينافي التباين وههنا جوابات اخر تركناها لكونها باطلة اشد البطلان
فقد ظهر من هذا البحث الواسع والتحقيق الواضح ان القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه الجمهور لكنه ترد عليه شبهات
وهذه الشبهات الثلاث التي ذكرناها وغيرها والداعون وان سودوا الاوراق لكنهم لم ياتوا بجواب يشفي العليل [illegible]
[illegible] كما اوردنا الكتاب المقصود [illegible] قاعدة مقررة عند المحققين مسلمة

عند المحققين وهي الموجبة لعموم السالبة عن الموجبة وجودا فان الموجبة لا توجد الا بعد وجود الموضوع ولا كذلك السالبة مثلا لا يصدق زيد
قائم الا اذا كان زيد موجودا متصفا بالقيام فليس لصدقه الا صورة واحدة واما زيد ليس بقائم فيمكن صدقه بان لم يتصف زيد بالقيام بل
اتصف بالقعود وبان لم يوجد زيد اصلا واحترز عنه بالقضايا التي محمولاتها الوجود ذات نحو زيد موجود وغير ذلك وبالقضايا التي
محمولاتها ذاتيات لموضوعاتها نحو الانسان حيوان وبالقضايا التي محمولاتها العوارض المتقدمة على الوجود نحو الامكان والتقرر وامثال
ذلك فانه لو اقتضى ثبوت هذه المحمولات لموضوعاتها وجود موضوعاتها قبلها للزم وجود الشيء قبل وجوده ووجود الشيء قبل جزئه وتقدم الوجود
على العوارض المتقدمة وصفة التقدم على الوجود وكما لا يخفى على من له ادنى تامل ولهذا انكر المحقق الدواني الفرعية وذهب
الى الاستلزام قائلا بان ثبوت الشيء للشيء يستلزم وجود المثبت له سواء كان قبله او معه فثبوت الوجود مثلا للشيء اذا كان يستلزم
وجوده لا يلزم منه ان يكون موجودا قبل وجوده بخلاف ما اذا كان فرعا فانه على هذا التقدير يلزم وجود الوجود قبل الوجود قطعا وفيه
ولو قيل بالتوزيع بان ثبوت العوارض اللاحقة بعد الوجود للشيء فرع ثبوت المثبت له وثبوت ما سواها من العوارض المتقدمة على الوجود ونفس الوجود
والذاتيات يستلزم للثبوت لم يكن فيه باس ايضا الا انه لا يخلو عن تكلف وههنا مسلك آخر سلك عليه المحقق في العلوم وهو الفرعية باعتبار التقرر
فانه لما رأى ورود النقوض المذكورة على فرعية ثبوت الشيء للشيء لثبوت المثبت له ولم يهتد الى التوزيع والقول بالاستلزام ظن ان ثبوت الشيء للشيء
فرع تقرر المثبت له فان المثبت له ما لم يتقرر لم يثبت له شيء وعلى هذا اندفع النقوض بالوجود وبالعوارض المتقدمة عليه وبالذاتيات باجمعها فان
ثبوتها للشيء وان لم يكن فرعا للثبوت الا انه فرع لتقرره البتة هذا ولا يخفى عليك ما فيه من الوهن والسخافة فان القول بالفرعية بحسب التقرر ايضا
منقوض بثبوت الشيء لنفسه وثبوت الذاتيات له وثبوت صفة التقرر له فان الماهية في اي مرتبة كانت ليست بمعراة عن نفسها وذاتياتها
والتقرر لها فلا يتصور تقدم تقررها عليها وما ذكره في الافق المبين لتحقيق هذا المسلك بعبارات طويلة كما هو دابه كله سخيف جدا ولولا ضيق المقام
لذكرته فعليك بالتامل الصادق المقدمة الرابعة علم الشيء يجب ان يكون مماثلا للمعلوم فان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي لان العلم كاشف
عن المعلوم عند النفس وحكاية له وحكاية الشيء يجب ان تكون مطابقة لما هي حكاية له ومماثلة له ليحصل الكشف فسبيل علم الكلي ان تحصل ماهيته
في الذهن وتتشخص بالعوارض الذهنية المشاكلة للعوارض الخارجية الكلية ولا يمكن ان يكون علم الجزئي من حيث هو جزئي بهذا الطريق
بل انما يكون علمه بحصوله بنفسه في الذهن ليطابق الحكاية المحكي عنه المقدمة الخامسة كما انا نعلم الكليات كذلك نعلم الجزئيات من حيث
هي جزئيات ايضا وهذا ظاهر فانا نحكم على الجزئيات باحكام صادقة فلو لم نعلمها كيف يصح الحكم منا عليها ولا سبيل الى انكار علم الجزئيات
بما هي جزئيات فانه مع قطع النظر عما تشهد به البداهة قد يستدل عليه بان دليل الوجود الذهني المذكور سابقا يدل على حصول الجزئي بما هو
جزئي في الذهن كما انه يدل على حصول الاشياء بانفسها كما سياتي تفصيله اذا انتقشت على صفحة خاطرك هذه المقدمات وتحققت
لديك هذه المهمات فاعلم انهم لما استدلوا على كون علم الصور الذهنية حضوريا بانه لو لم يكن كذلك لزم اجتماع المثلين على ما مر تقريره
اورد عليهم كمال المدققين بالنقض بان دليلكم موجود في علم الجزئي بما هو جزئي فيلزم عدم علم الجزئي بما هو جزئي واللازم باطل لما تقرر في
المقدمة الخامسة فالملزوم مثله وتفصيله انه لا يخلو اما ان يحصل علم الجزئي بما هو جزئي او لا لا سبيل الى الثاني لما سياتي فتعين الاول
ح فلا يخلو اما ان يكون علمه بحصول حقيقته النوعية وماهيته الكلية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول شبح او
بحصول امر مباين له لا علاقة له معه او بحصول ذلك الجزئي المعلوم المتشخص بالمشخصات الخارجية والاربعة الاول باطلة فتعين

المقدمة الرابعة

المقدمة الخامسة

الخامس اما بطلان الاول فلما عرفت في المقدمة الرابعة من ان علم الشيء يكون على نحوه فعلم الكلي يكون كليا وعلم الجزئي يكون جزئيا
اذ الكلي من حيث هو كلي لا يفيد علم الجزئي بما هو جزئي واما بطلان الثاني فلاستلزامه حصول علم زيد بحصول عمرو في الذهن وهو غير
معقول على انه خلاف متقرر القوم ايضا واما بطلان الثالث فلما تقرر في المقدمة الثانية من ان حصول الاشياء انما هو بانفسها عند
الجمهور والقول بالاشباح امر بلا فاحش عندهم والكلام ههنا معهم واما بطلان الرابع فظاهر اذ ما لا علاقة له بالشيء كيف يكون كاشفا وحكاية
عنه فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي فنقول يلزم حينئذ اجتماع المثلين فانا اذا علمنا زيدا مثلا من حيث انه يحصل في الذهن
ذاته المتشخصة بالتشخصات الخارجية ويحصل في الذهن صورته المماثلة له المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا لما تقرر عندهم من ان كل شيء في
تصوره له ذهنية فاجتمع فردان من نوع واحد وهما التشخص الخارجي والتشخص الذهني في محل واحد وهو النفس في زمان واحد وهو زمان
ادراك الجزئي وهل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم استحالته هذا التقرير المفصل المذكور عليك بتطبيق كلام الفاضل المحشي عليه واعلم
انك قد علمت مما ذكرنا ان مبنى هذا النقض على القضايا المسلمة عندهم والمقدمات المحققة في زعمهم لا على التحقيقات التحقيقية فانتظر
وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مما اضطربت فيه آراء الاعلام فالاجمال ههنا مخل بالمرام **قوله** اما العوارض الخارجية الخ هذا
مما لم يذهب اليه احد من الحكماء فان مذهبهم انه لا بد من تجريد ما كان او ناقصا عند علم الشيء الخارجي ولا يمكن ان يحصل الشيء الخارجي
من حيث هو خارجي في الذهن توضيحه على ما يفهم من الشفاء والاشارات ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة باحدى الحواس الخمس او لا والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها عند الحاسة وهو الاحساس فانه ما لم يقع البصر على
شيء لم يحس بحاسة البصر وما لم يصل الهواء المتموج الحامل لكيفية الصوت الى الصماخ لم يدرك بواسطة السامعة وهكذا او لا يتوقف وهو التخييل
كزيد الذي ابصرته فغاب عنك فتخيلته فالخيال يبري الصورة المنتزعة عن المادة اشد تبرئة فيأخذها من المادة بحيث لا تحتاج في وجودها
فيها الى وجود مادتها فان المادة اذا غابت او بطلت فالصورة تكون ثابتة في الخيال والفرق بين الحس والخيال ان الحس يجرد الصورة
عن المادة تجريدا ناقصا والخيال يجردها تجريدا اعلى من هذا القدر بحيث لا تحتاج في ادراكها الى بقاء المادة الا انه لا يجردها
عن اللواحق واما غير المحسوسات باحدى الحواس كالمعاني القائمة بالمحسوسات فانما يدركها الوهم وهو يجردها ازيد من تجريد الخيال
لانه يدرك المعاني التي ليست هي في ذواتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة فهذا النوع اقرب الى البساطة من النوعين الاولين
الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية وبالقياس الى المادة وفوق هذا النوع نوع آخر وهو التعقل فان القوة
العاقلة تدرك الاشياء الغير الجزئية المادية كليات كانت او جزئيات مجردة وياخذ صورها فيها مجردا عن المادة تجريدا تاما اما ما هو
مجرد عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود في المادة اما لان وجوده مادي او عارض لها فيجرده عنها وعن لواحقها نزعا تاما و
اخذا مجردا فظهر من هذا البيان الفرق بين الحاكم الحسي والحاكم الخيالي والحاكم الوهمي والحاكم العقلي وعلم انه لا يحصل شيء خارجي مادي مع
لواحقه المادية الخارجية من غير تجريد في الذهن لا في الحواس ولا في النفس لكنه لا يضر ههنا فان كلام الفاضل المحقق مبني على طريق الالزام
على القوم بان كلامهم تدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن وان لم يكن هذا مذهبا لهم **قوله** واعترض الخ وذلك لان الكلي من حيث
هو كلي لا يفيد الا العلم من حيث الاشتراك بين كثيرين وعلم الجزئي بما هو جزئي عبارة عن انكشاف نفس حقيقة الجزئي من حيث هو كذلك
متميزة عن غيرها وذلك لا يحصل بالكلي **قوله** او ينبهم باستحالة الاولى حذف الباء لما في المغرب في ترتيب المعرب للامام ابي الفتح

ثناء صدر الدين المطرزي اي ادعاه اي زيد على عمرو بالاقرار فزيد المدعي وعمرو المدعى عليه والمال المدعى به وقولهم المدعي به لغو **قوله** لا اجتماع المتشخص الذهني
والخارجي هذا اذا علم جزئي واحد كزيد مثلا فانه يحصل بنفسه في الذهن وهناك شخص آخر ذهني ايضا فيلزم اجتماع المثلين المتشخص الخارجي
والذهني لكونهما فردين لنوع واحد **قوله** اذ المتشخصين الخارجيين الخ هذا اعتبر علم المتشخصين الخارجيين فانه اذا علم زيدا وعمرو مثلا يلزم
ان يحصلا بانفسهما من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية في الذهن فيلزم اجتماعهما في محل واحد وهما فردان لنوع واحد لا يقال
لزوم اجتماع المثلين المستحيل على هذا التقدير محل خدشة لعدم اتحاد الزمان فان زمان حصول زيد في الذهن لابد ان يكون غير زمان
حصول عمرو لعدم امكان التفات النفس في آن واحد الى شيئين كما تقرر في موضعه لانا نقول هذا اذا اعتبر زمان ابتداء حصولهما
واما لو اعتبر زمان بقائهما في الذهن فلا خدشة عليه بلزوم اجتماع المثلين المستحيل ح بلا شبهة **قوله** وهو الحق فيه خدشة مستطاع عليها
قوله ولا يبعد آه ترفع لما يقال القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم عليهم اجتماع المثلين وحاصل الدفع انهم وان انكروا ذلك لكن
يلزمهم القول به بعين ما استدلوا به على حصول الاشياء بانفسها **قوله** باحكام ايجابية صادقة قيد بها اذ لو كانت سلبية لا تستدعي وجود
الاشياء وكذا اذا كانت كاذبة **قوله** وذلك اي الحكم بالاحكام الصادقة الايجابية **قوله** الا بعد وجود الاشياء اي التي جعلت
موضوعات لها وهذا مبني على اختيار القول بالفرعية بحسب الثبوت **اقول** قد عرفت ما في هذا المذهب فكان الاولى للفاضل
المحشي ان يختار الاستلزام ويقول ثبوت الشيء للشيء يستلزم الخ **قوله** واذ ليس في الخارج كما هو المفروض **قوله** فيكون
في الذهن فثبت حصول الاشياء بانفسها لان حصول الشبح في الذهن ليس عين وجود المحكوم عليه الخارجي والمطلوب هذا لا ذاك
قوله وهذا الدليل لو تم آه فيه اشارة الى عدم تماميته بان مناطه على ان المباين كالشبح مثلا لا يمكن ان يكشف مباينا آخر كذي الشبح ولا يكون
الحكم على احدهما متعديا الى الآخر ولم يقم عليه برهان قوي على هذا الامتناع بل قد ثبت خلافه في مبحث علم الواجب **قوله** بانا نحكم آه
تقريره واضح ولي ههنا خدشة وهي ان الناقض قد غير الدليل باولى تغيير عند جريان خلاصته ليثبت منه ما رامه والا فالدليل السابق
لا تجري خلاصته ههنا ولا يثبت منه علم الجزئي بما هو جزئي وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون غرض القوم من الدليل المذكور على حصول الاشياء
بانفسها اثبات ان للاشياء الموجودة في الخارج وجودا آخر بنفس ذواتها بان تحصل تلك الاشياء المعلومة بنفسها مع العوارض
الخارجية والآثار العينية في الذهن واما ان يكون اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها قائمة بالذهن حاكية عنها لا اشباحا مباينة
منها فعلى الاول يدل ذلك الدليل على حصول الجزئي بما هو جزئي ايضا بجريان خلاصته فيه على ما ذكره الناقض المحقق فان حاصله
على هذا التقدير هو انا نحكم على الاشياء باحكام ايجابية صادقة مع كونها معدومة في الخارج وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
اي بنفسه وشخصه فلا جرم يكون للاشياء من حيث هي هي وجود آخر في الذهن ولا يكفي وجود المغاير معها في الذهن حقيقة كما نقوله اصحاب
الاشباح ولا وجود صورها اذ ثبوت الشيء للشيء انما يستدعي ثبوت نفس المثبت له من حيث انه مثبت له ولا يكفي وجود صورته او شبحه
وذلك ما اوردناه وهذا التقرير بعينه يجري في علم الجزئي بما هو جزئي بان يقال انا نحكم على الجزئيات من حيث هي جزئيات قبل وجودها
كزيد سيولد فان الحكم بقرب الولادة انما هو على شخص زيد المعدوم دون ماهيته الكلية واذ ليس زيد من حيث انه زيد في الخارج فلا بد
ان يكون وجوده في الذهن من حيث هو كذلك فان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت نفس ذلك الشيء ولا يكفي في هذا الحكم وجود شبحه
فان الحكم على الشيء غير الحكم على ما يباينه ولا وجود صورته الذهنية فلا بد من حصوله في الذهن من حيث انه متشخص بالتشخصات الخارجية

فيلزم اجتماع المثلين وهذا هو مراد الشارح المحقق لكن مرادهم ليس ذلك على ما يظهر من كلماتهم فانهم صرحوا ان المراد بحصول الاشياء بانفسها حصولها بماهياتها المتشخصة بالتشخصات الذهنية لاحصولها بانفس التشخصات الخارجية وكيف يقولون به فانه يلزم عليهم ما الزموا عليهم المتكلمين بانه تلزم حرارة النفس وبرودتها واعوجاجها واستقامتها وغير ذلك من الآثار الخارجية عند علم النفس بهذه الاشياء على انه لو حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن كالواجب مثلا فاما ان يكون معدوما في الخارج او لا لا سبيل الى الاول وهو ظاهر ولا الى الثاني للزوم قيام شيء واحد في آن واحد في ظرفين وبالجملة تلزم عليه مفاسد عديدة وشناعات سواء التكلم به ارتفع مراتب هذا القول تعلم انه لا يمكن ان يكون مرادهم من الدليل المذكور اثبات حصول الاشياء المتشخصة من حيث انها متشخصة في الذهن بل انما غرضهم من ذلك الدليل اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها في الذهن لا الاشياء ما هو المباينة وعلى هذا لا يدل الدليل على اثبات علم الجزئي بما هو جزئي بحيث ان خلاصة الدليل فيه كما زعمه الشارح المحقق وذلك لانه حينئذ يكون تقرير الدليل المذكور هكذا انا نعلم الاشياء المعدومة في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية صادقة وهي ليست في الخارج فلابد ان تكون في الذهن ولا يمكن ان تحصل هي بنفسها مع الآثار الخارجية في الذهن للزوم استحالات عديدة فلها نحو آخر من الوجود في الذهن وهو وجود صورها المتحدة معها ذاتا المتغايرة معها اعتبارا فان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ولو بوجه ما وهذا انما يستقيم لو كان حصول الاشياء بصورها فان حصول الاشياء باشباحها المباينة معها غير كاف للحكم على المثبت له فثبت ان حصول الاشياء انما هو بانفسها لا باشباحها وهذا التقرير يجري في علم الجزئي بما هو جزئي ايضا بان يقال انا نحكم على زيد مثلا حال عدمه وانعدامه في الخارج فلابد من تحقق وجوده في الذهن وظاهر ان وجوده بشبحه لا يكفي للحكم الصادق عليه فلابد ان تحصل صورته فيه ليكون ما ثبت له ثبوتا في الجملة وعلى هذا لا يثبت ما رامه الشارح من اثبات علم الجزئي بما هو جزئي والحاصل ان غرضهم من الدليل المذكور في بحث حصول الاشياء ليس الا تحصيل صور الاشياء في الذهن ردا على القائل بالاشباح لا تحصيل انفس الاشياء الخارجية في الذهن حتى يثبت علم الجزئي بما هو جزئي بحيث ان خلاصته فيه فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق

قوله مختصة به قيد الاحكام به لان الحكم على الجزئي باحكام عامة غير مختصة به لا يوجب الا العلم به ولو بوجه عام اجمالي لا العلم من حيث هو جزئي

قوله وجود المغاير حقيقة آه هذه المقدمة هي مناط اثبات علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت ان هذه المقدمة لا اثر لها في تقرير دليلهم بل المقدمة المذكورة فيه هو ان وجود المغاير حقيقة غير كاف وهذا غير واف لغرض الشارح

قوله والا لكفى آه هذا دليل لعدم كفاية وجود المغاير بالصدق بالحقيقة ولم يذكر دليل الاول لظهوره ولانه بسبب ما يكسبه فيه فان عدم كفاية وجود الاشباح في صدق الحكم مثلا الصدق زيد قائم انما هو لاجل ان حصوله ليس كما هو عن زيد وان كان متحدا معه في الماهية والتشخص الذهني يكون مصححا له ولكن ان يكون كافيا لصدق زيد قائم فالقياس قياس مع الفارق

قوله فلابد من حصوله بحيث يكون التشخص الخارجي والذهني في شيء واحد في زمان واحد قلت لا مضايقة في ذلك الا ترى الى الصورة الخيالية فان لها اعتبارين احدهما انها اخذت من زيد مع تجريدها عن العوارض الخارجية لا تجريدا تاما وهي بهذا الاعتبار متشخص خارجي مكتنفة باللواحق الخارجية وثانيها انها صورة متشخصة حصلت في الذهن وقامت فيه وهي بهذا الاعتبار متشخص ذهني وعلم قائم بالذهن ونشأ للعلم ان اجتماع التشخص الخارجي من غير تجريد مطلقا والتشخص الذهني في شيء واحد مما يحيله العقل السليم والطبع المستقيم والقياس على الصورة الخيالية على تقدير التجريد الناقص قياس كما لا يخفى

قوله وليس العلم هذا اعلى هذا القدر اي ليس علم الجزئي بما هو جزئي زائدا على ... [illegible]

التشخص بالعوارض الخارجية وهذا امر مرتبط بما قبله قوله والجواب الخ اعلم ان النقض المذكور من اوله الى آخره ممنوع لا يرد لانه مبني على الوجوه
الاول ان النقض مبني على حصول الجزئي بما هو جزئي ولم يذهب اليه احد بل لا يمكن ان يذهب اليه عاقل والا يلزم اتصاف الذهن
بالآثار الخارجية وما لم يتحقق مادة النقض لا ينتقض بمجيب عند الاقبال غرض الناقض ان حصول الجزئي بما هو جزئي وان لم يقل به
احد من القوم ولكن يلزمهم ذلك باجراء خلاصة الدليل الذي اوردوه على حصول الاشياء بانفسها فيتحقق مادة النقض ويلزمهم
اجتماع المثلين قطعا لانا نقول لزوم ذلك انما هو بزعم الناقض فانه قد غير الدليل الى ما لم يريده فاجرى خلاصة فيما نحن فيه واثبت
علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت انه ليس كذلك والوجه الثاني ما اورده الفاضل اللاهوري باختيار ان علم الجزئي يكون بحصول حقيقته الشخصية
واثبات كفايته وتوضيحه ان حصول الاشياء ليس عبارة عن حصول ماهيات الاشياء فحسب حتى يلزم عند علم الجزئي حصول الكلي بل هو عبارة
عن ان يحصل في الذهن الماهية المتشخصة بالتشخصات الذهنية المناسبة للعوارض الخارجية بعد التنزه عن العوارض الخارجية ويكون
ذلك التشخص الذهني حاكيا عن التشخص الخارجي لا ان التشخص الخارجي من حيث هو خارجي يحصل في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالاعراض
العينية ويلزم انعدام المعلوم عن الخارج فقول الناقض الكلي قاصر عن افادة العلم الجزئي ان اراد به انه قاصر عن علم الجزئي وان التشخص تشخص
ذهني فذلك باطل وان اراد به انه قاصر من حيث هو كذلك فمسلم لكنا لا نقول بحصول الماهية المعراة فحسب بل انما نقول بحصولها
متشخصة بالعوارض الذهنية المشابهة للعوارض الخارجية والوجه الثالث سلمنا ان علم الجزئي انما يكون بحصول نفسه الخارجي في الذهن لكن
لا يلزم اجتماع المثلين فانه اذا حصل تشخص خارجي في الذهن يكفي لانكشاف الشيء ولا يحتاج الى ان يحصل فيه تشخص آخر ذهني حتى يلزم اجتماع
المثلين وتوضيحه ان حصول التشخص الآخر الذهني انما كان يكتنف التشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بعد حصوله في الذهن بالعوارض الذهنية واما اذا
بقي التشخص الخارجي على حاله ويحصل تشخص آخر ذهني ابتداء فلا سبيل الى الاول لان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شيء واحد
والثاني ايضا باطل لاجتماعهما فيه لزم ان يكون هذا التشخص تشخصين فان مناط تعدد الاشخاص ولو حدها على تعدد التشخصات ولو حدها وايضا التشخص
عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض عن جميع ما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا فاذا حصل التشخص
الخارجي بسبب التشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم
تحصيل الحاصل لا يقال يجوز ان يكون للشيء تشخصان ذهني وخارجي من غير لزوم محذور افادة التشخص الامتياز وتحصيل الحاصل بان
التشخص الخارجي الامتياز عما عداه من الاشخاص الخارجية والتشخص الذهني عما عداه من الاشخاص الذهنية فلا يلزم شيء منها لانا نقول تعدد التشخصات
الذهنية او الخارجية او المتخالفة منها انما يعقل للطبائع الكلية فيحصل لها الامتياز في ضمن تشخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز
الآخر كذلك في ضمن تشخص آخر واما لا يمكن مثله في التشخص المتشخص فان التشخص الواحد يكون مفيدا له من غير حاجة الى التشخص الآخر ذهنيا كان
او خارجيا على انا نقول التشخص الخارجي للمتشخص الخارجي حين وجوده في الخارج اما ان يفيد الامتياز عن جميع ما عداه او عن بعضها على الثاني
يلزم ان لا يكون تشخصا فان التشخص لا يحتمل الشركة وهو لا يكون الا بالامتياز عن جميع ما عداه هذا خلف وعلى الاول فلا يخلو اما ان يبقى
كذلك حين حصوله في الذهن او يحتاج الى التشخص آخر ذهني على الاول يصير التشخص الذهني لغوا لا حاجة اليه فلا يكون التشخص تشخصا وعلى الثاني
يلزم انقلاب الماهية فان التشخص الخارجي حين حصوله في الخارج قد افاد الامتياز بحسب ذاته عن جميع ما عداه وقد صار الآن يحتاج الى التشخص آخر
حين ما حصل في الذهن وهذا هو الانقلاب المستحيل فقد ظهر انه لا يمكن ان يتشخص ذلك التشخص الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن بتشخص آخر ذهني

ولا سبيل الى الثاني لانه لما حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن فاي حاجة الى حصول التشخص الآخر فالقائل يجوز ان يكون
العلم حقيقة هو التشخص الآخر الذهني ويكون ذلك مشروطا بوجود التشخص الخارجي فيه وانا اقول كشف التشخص الذهني للتشخص الخارجي انما هو لكونه حكاية
عنه ومثالا له ولما حصل التشخص الخارجي بنفسه الذي هو محكي عنه في الذهن فاي حاجة الى تحصيل حكايته وهذا ظاهر جدا ولو سلم
حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن لكنا لا نسلم اجتماع المثلين لانه مشروط على وجود تشخص آخر ذهني والتالي باطل فكذا المشروط عليه لان
ان لم يلزم اجتماع المثلين في علم التشخص الخارجي الواحد كزيد مثلا فلا مخلص عن لزوم ذلك في علم الاشخاص الخارجية فانا نعلم الجزئيات المتماثلة
في الحقيقة النوعية كزيد وبكر وخالد فتحصل صور هذه الجزئيات في الذهن فيلزم اجتماع المتماثلين اعني التشخصين الخارجيين الذين اشتركا في الحقيقة
النوعية في محل واحد وهو الذهن بل يلزم اجتماع الامثال قلت قد عرفت انه ليس كل اجتماع المثلين مستحيلا انما المستحيل منه ما لا تمايز فيه
اصلا وههنا التمايز بين الاشخاص الخارجية الحاصلة في الذهن موجود فان محلها وان كان واحدا الا ان تشخص احدهما مغاير للتشخص الآخر
فالتمايز بينها في الذهن متحقق كما في الخارج هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان لا وحدة في محل الاشخاص الخارجية بل محالها
مختلفة فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وذلك لان محل صور الجزئيات المادية انما هو القوى الجسمانية المادية وتلك الصور تنقسم
بانقسام موضوعاتها فالجزئي يحصل في جزء من القوة الجسمانية والجزئي الآخر يحصل في جزء آخر منها فلا اجتماع للجزئيين الخارجيين في محل واحد بل هما
في محلين واما الجزئيات المجردة فمحلها ليس الا النفس الا ان النفس لا تدركها من حيث هي جزئيات كما لا سبيل الى علم الجزئيات بوجه جزئي
كذا افاد بحر العلوم نور الله مرقده **اقول** لا شك انا نحكم على الجزئيات المجردة من حيث هي جزئيات باحكام فيجري فيها التقرير
المذكور ويلزم حصولها في النفس من حيث انها جزئيات لا محالة فيلزم اجتماع المثلين فيها بالضرورة والحق ان الجواب بتغاير المحال
انما يتيسر في الجزئيات المادية واما الجواب عن لزوم المحال في علم الجزئيات المجردة فلا يكفي فيه القول بانه لا سبيل الى علمها من حيث
هي كذلك كما اختاره هذا البحر لان الدليل المذكور جار فيها ايضا فيلزم منها ما يلزم في المادية فالجواب الشامل هو ما ذكرنا سابقا من ان
التمايز بين الاشخاص الحاصلة في الذهن مادية كانت او مجردة بحسب التشخصات ولعلك تفطنت من ههنا ان قول الفاضل المحشي
في ما سبق لا اجتماع للتشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد هو النفس ليس كما ينبغي
والاولى بيان ان يقول وهو الذهن ليشمل الجزئيات المادية ايضا فانها لا تحصل في النفس على الاصح الوجه الرابع ما ذكره الفاضل المحشي
ملخصا وتوضيحه انا سلمنا حصول التشخصين الخارجي والذهني في الذهن لكن نقول التمايز بينهما موجود لاكتناف احدهما بالتشخص الخارجي
والآخر بالذهني او اكتناف احدهما بتشخص خارجي والآخر بتشخص خارجي آخر فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وهذا كما ان الخطين الذين يتمايزان
بالاستقامة والانحناء يحلان في السطح الواحد وكذا السطحان المختلفان يحلان في الجسم الواحد فكما انه ليس هناك اجتماع المثلين كذلك ليس
ههنا ويرد عليه امران الامر الاول ان محل السطحين جسم واحد والخطين الحالين في سطح واحد ليس احدا بل محل كل منهما على حدة فلا اجتماع
هناك في محل واحد بخلاف ما نحن فيه فالقياس قياس مع الفارق ويجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه الفاضل المحشي في ما سيأتي
بقوله بناء على ما تقرر في الحكمة الخ وحاصله ان كلامنا في ما هو المتقرر عندهم وقد تقرر عندهم ان محل الخطين هو كل السطح ومحل السطحين هو كل
الجسم لا البعض دون البعض والثاني انا سلمنا انه ليس محل الخطين والسطحين واحدا لكن لا يضر المجيب فان غاية ما لزم منه انه فات سند منع وهو لا يفيد
الا اذا ثبت التساوي بينه وبين المنع وتفصيل المقدمة الممنوعة كما حققنا ذلك في الرسالة المختارية شرح الرسالة المعقدية والامر الثاني ما تم

الى الفاضل المحشي بقوله مشترك ستطلع عليه عن قريب قوله كما بين الخطين آه قال بعض الناظرين اقول هذا التنظير ليس في محله اذ اتحاد
الخطين الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال فيهما هو اختلاف
المحل بالجهات بخلاف ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها انتهى اقول ان اراد ان التنظير ليس من جميع الوجوه
فمسلم لكن المحشي لم يدع التنظير التام وان اراد به انتفاء التنظير مطلقا كما يفيده قوله ليس في محله فهو ليس بصحيح فانه يكفي التنظير في
اختلاف الحالين مع اتحاد المحل بحسب الذات ان كان وجه الاختلاف مختلفا على ان الخطين الحالين في سطح واحد او السطحين الحالين
في جسم واحد كما انهما مختلفان ومتمايزان باختلاف محلها بالوجهين المختلفين كذلك هما متمايزان بحسب التشخص ايضا فالقول بان التنظير
ليس في محله ليس بجيد قوله لانهما من حيث انهما متحدان الخ تنبيه على دفع ما يتوهم انه اذا اتحد الحالان والمحلان محلا ليس بينهما تمايز فيلزم
يلزم اجتماع المثلين قوله مشترك اي كما انه يجري في علم الجزئيات من حيث هي جزئيات لدفع النقض كذلك يجري في العلم الحصولي
الذي تعلق بالصورة الذهنية بان نقول ان التعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية وحصلت صورة ذهنية لهذه الصورة فهذه
الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف التشخص فان كل علم الحصولي يختلف مع معلومه
بالتشخص كصورة زيد مع زيد والحاصل ان منشأ النقض بعلم الجزئيات بالجزئيات انما هو بالنقض عندهم من لزوم اجتماع المثلين
على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وهذا الجواب كما يدفع النقض كذلك يدفع اجتماع المثلين كذلك التقدير ايضا فلا ينفع
ايراده ههنا اقول وبهذا التقرير ظهر سخافة ما قال بعض الناظرين من ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله ان التشخصين كالمحلين
احدهما ذهني والآخر خارجي او كلاهما خارجيان متمايزان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين فهذا الجواب غير جار في العلم المتعلق بالصورة
الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص انتهى وجه السخافة ظاهر فان الكلام
كان على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وعلى هذا التقدير يوجد الاختلاف بين الصورة التي هي معلوم وصورتها الحصولية التي
هي علمها بالتشخص البتة فيكون الجواب مشتركا لا محالة وكون العلم المتعلق بالصورة الذهنية متحدا معها ذاتا واعتبارا انما هو على تقدير
كونه حضوريا كما هو المذهب لا على التقدير المفروض هذا ثم ههنا تقرير آخر للجواب المذكور وهو ان يقال ان الاعلم الحالة المستعملة بين
التشخص المكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية لوجود اختلاف استعداد المحل ان كان متحدا بالذات وكذا بين التشخصين
الخارجيين فان استعداد النفس بهذا غير استعدادها لذلك كما بين الخطين المتماثلين الحالين في سطح واحد فان بينهما اختلافا بحسب

اختلاف استعداد المحل وكذا بين الشخصين المتماثلين في تمام الماهية واحد منهما متقدم تقرير الاشتراك ان يقال الاختلاف بحسب استعداد المحل كما انه موجود
في الشخصين كذلك موجود في الصورة الذهنية وعلمها على التقدير كونه حصوليا فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل بناء كما ادعاه المعترض بل انما يلزم
الراسفوري بان القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات الذهن في غير الممتنع لان الصور الذهنية التي حصلت في الذهن
لا اختلاف بينهما اصلا لان كلاهما مكتنفة بالعوارض ولا اختلاف في هذه العوارض فلا اختلاف في استعداد المحل ولا يخفى عليك انه
ان المنع يكاد ان يكون مكابرة فان الصورة الذهنية على التقدير كون علمها حصوليا لا بد ان تمتاز بحسب العوارض عن علمها كيف لا
فان الصورة الذهنية معروضة لعوارض هي اظلال الآثار الخارجية وعلم الصورة معروض لعوارض هي اظلال هذه العوارض فالتمايز
بينهما موجود فلا بد ان يختلف استعداد المحل على التقدير المفروض قوله كما اشرنا اليه من ان التمايز بين المتحدين لا يتوقف على اختلاف
المحل الا انه قد ذكر المحشي هذا الامر سابقا صراحة فكيف يصح قوله ههنا اشرنا الا انا نقول الاشارة قد تطلق على ما يقابل الصراحة وقد تطلق
على ما هو اعم اذ لم تقع مقابلة للصراحة وهو المراد ههنا فاحفظه قوله فافهم اشارة الى المباحث التي قد سنا ذكرها وهي اشارة الى
اعتراض الفاضل الراسفوري بالمذكور سابقا كما صدر عن بعض العلماء المعاصرين قوله ولا يلزم اجتماع المثلين اي
ان لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض من حيث هي كذلك حضوريا بل يكون حصوليا بحصول الصورة يلزم اجتماع المثلين
بل اجتماع الامثال كما مر من التقرير واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان علم الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية علم حضوري
والتصديق ليس علما متعلقا بهذه الصورة من حيث هي صورة ذهنية بل هو متعلق بنفس النسبة من حيث هي هي فلا يكون حضوريا بل
حصوليا فاندفعت المعارضة المصدرة بقوله لا يقال الخ قوله لانتفاء المماثلة اه يعني ان العلم المتعلق بنفس الصورة مع قطع النظر
عن حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية حصولي ولا يلزم فيه اجتماع المثلين لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة الخيالية الكلية التي هي
مرتبة المعلوم وبين صورتها الشخصية الذهنية اقول فيه بحث كما هو ان المماثلة عندهم عبارة عن كون الشيئين فردين لنوع واحد
كما صرح به في شرح حكمة العين والمستحيل منها انما هو اجتماعهما في محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة فعلى هذا لا حاجة الى التقييد بالمماثلة
المنفية بالمستحيلة بل هو مضر لانه يفهم منه انتفاء المماثلة المستحيلة مع وجود المماثلة بناء على ما تقرر عندهم ان النفي الوارد على المقيد يتوجه
الى نفي القيد انه لا مماثلة ههنا بالكلية بين المعلوم وهو الصورة الكلية وبين علمها وهو الصورة الذهنية الشخصية لانهما ليسا فردين لنوع واحد
بل انما ماهية كلية ونشأ منها شخص ذهني قال على التقدير كونه علما حصوليا متنافيا بالشخص الخ اقول المطلب الى ان يجيب المحقق اجاب عن المعارضة المصدرة
بقوله لا يقال بثلاثة جوابات اشار الى اثنين منها في هذا القول وذكر الثالث صريحا تقرير الاول منع كون التصديق علما بان يقال لا نسلم
ان التصديق علم وقسم من العلم حتى يلزم على التقدير تعلقه بالصورة الذهنية كونه علما حضوريا كما ذكره المورد بل التصديق كيفية اذعانية
تحصل عقيب تصور الاطراف فالعلم ينقسم الى التصور الساذج والتصور الذي معه التصديق اي الى التصور والتصديق فلا يلزم كون التصديق
علما حضوريا وتقرير الثاني سلمنا ان التصديق علم لكن لا نسلم انه متعلق بالنسبة حتى يقال انه من نوع الشبه صورة ذهنية فيكون الحكم الخ

فيلزم كون التصديق حضوريا بل هو متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره السيد المحقق حيث قال في ما
سيأتي وما الذي هو التصديق الحق عندي ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم هو ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصلح لان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك ضرورة
ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي وهذا هو التحقيق الذي افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يشير الطبع السليم والفهم المستقيم
الا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا انما يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل
ما يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي فيها كما يشهد به الوجدان
انتهى وهذا مبني على تحقيقه في القضية انها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما والنسبة داخلة في مفهومها الا في حقيقتها
والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان تحقيقه في حقيقة القضية بالقبول حقيق وقد مر تحقيقه واما تحقيقه في متعلق التصديق بان متعلقه لا بد
ان يكون امرا مستقلا فلا يكون نفس النسبة من حيث هي هي لكونها غير مستقلة فقد تبع في ذلك الصدر الشيرازي فانه ايضا ذكر مثل هذا
في حواشي شرح المطالع لكن لم يقم ذلك المتبوع ولا هذا التابع برهانا قويا عليه سوى الاحالة الى البداهة وتقريره انا لا نسلم ان التصديق
علم متعلق بالنسبة لكن لا يلزم منه كونه حضوريا لان العلم الحصولي انما يكون بالتعلق بالصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية والتصديق
ليس متعلقا بها بل هو متعلق بنفس الصورة الذهنية من حيث هي هي فلا يلزم كونه حضوريا **قوله** فليس من هذا القبيل اي من قبيل المتعلق
بنفس الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الحيثية **قوله** بل حالة اذعانية هذا هو مذهب السيد المحقق تبعا للمحقق الطوسي وغيره **قوله** كما سيأتي لتشييد
قول السيد المحقق في ما بعد بيده في اول النظر وبادي الرأي ان التصديق هو الكيفية الادراكية وبالتفتيش والنظر الدقيق ويلوح مما افاده اهل التحقيق
ان الكيفية الاذعانية وراء الكيفية الادراكية اليس انا اذا سمعنا قضية ادركناها بتمام اجزائها ثم اقيم البرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر بل
يقترن بالادراك السابق حالة اخرى تسمى بالاذعان والقبول والا يلزم ان يكون لشيء واحد صورتان في الذهن ولا يخفى على من يرجع الى وجدانه
ان العلم صفة يحصل بها الانكشاف والاذعان صفة ليس كذلك بل يحصل منه بعد الانكشاف كيفية اخرى للنفس وبذلك يصح تقسيم العلم الى التصور
الساذج والتصور مع التصديق كما وقع عن كثير من المحققين انتهى ولا يخفى على المتوقد ما في هذا الكلام فان دعوى البداهة لا تسمع وما ذكره
من عدم حصول ادراك آخر بعد اقامة البرهان على القضية ممنوع بل الحق انه يحصل بعد ايراد البرهان نوع آخر من الادراك وهو المسمى بالاذعان
ولزوم ان يكون لشيء واحد هو القضية صورتان اي ادراكان في الذهن ملتزم ولا بعد فيه فان الحاصل قبل اقامة البرهان انما هو
الادراك التصوري والحاصل بعدها نحو آخر من الادراك وهو الادراك التصديقي نعم لو كان الحاصل قبلها هو الحاصل بعدها لكان سخيفا البتة
والقول بان الاذعان صفة لا يحصل بها الانكشاف وحده يحقق تصحيح تقسيم العلم الى التصور والتصور الذي معه التصديق كما وقع في الشفاء
والاشارات لا ينحصر طريقه في القول بزيادة التصديق على العلم بل له تاويل آخر ذكرته في التعليق العجيب في المقام تفصيل يابى عنه المقام
لغرابته **قوله** وزال الاشتباه الناشئ الخ الحاصل انهم يطلقون التصديق على الحكم على رأي الحكماء ويطلقون الجزء الاخير للقضية ايضا
عليه فيقع الاشتباه بين التصديق وبين جزء القضية الاخير ويظن انهما واحد ولما ظهر بالتحقيق السابق ان بين التصديق ومتعلقه فرقا من حيث
ان متعلقه نفس النسبة من حيث هي هي بدون الاكتناف بالعوارض والتصديق صورة ذهنية مكتنفة بالعوارض وعلم زال هذا الاشتباه
وظهر ان النسبة التامة الخبرية المسماة بالحكم من حيث هي هي معلوم وجزء اخير للقضية ومن حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية علم وتصديق

فالفرق الاعتباري بينهما موجود وايضا هم يطلقون القضية على المفهوم المشتمل المركب من تصور الموضوع والمحمول والنسبة ويطلقون التصديق
ايضا عليه على رأي الامام فيقع الاشتباه بين القضية وبين التصديق على رأيه ويظن انهما واحد فبالتحقيق السابق ظهر الفرق بينهما
وعلم ان المفهوم العقلي المركب من حيث هو هو قضية ومعلوم ومن حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية تصديق وعلم قوله على طور الاوائل الفرق
بين مذهب الامام وبين مذهب الاوائل هو ان الاوائل قائلون بان التصديق عبارة عن نفس الحكم والاذعان المتعلق بالنسبة وتصور
كل واحد من تصورات الموضوع والمحمول والنسبة شرط خارج والامام قائل بان التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلثة
والحكم فهو مركب وكل واحد من التصورات الثلثة جزء منه ثم الحكم والاذعان هل هو ادراك او فعل فمذهب الاوائل الى الاول وانهم جعلوا
التصديق مع كونه عين الحكم عندهم قسما من العلم واما الامام فالنقل عنه مضطرب فمنهم من قال انه عنده ايضا ادراك فيكون التصديق
عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة والذي نسب اليه المحققون هو انه فعل عنده فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الثلثة
والحكم واورد عليه المحقق في حاشيته بان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق و
جزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا غير العلم ولا شك ان التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصلت جميع
اجزاء الشيء بالبداهة يحصل ذلك الشيء بالبداهة فيلزم ان يكون التصديقات ايضا كلها بديهيات مع انه لا يقول بذلك انتهى
وهذا انما يرد لو كان الحكم عنده ادراكا ويكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات الاربعة كما يدل عليه بعض عبارات حواشي شرح
الشمسية الشريفية واما اذا كان الحكم فعلا عنده كما نسب اليه المحققون فلا يرد لانه لا يكون ح جميع اجزاء التصديق عنده بديهيا
غاية الامر ان تكون التصورات الثلثة بديهية والامام منكر كون التصديق ايضا بديهيا على انا سلمنا انه ليس جزء من اجزاء التصديق غير
التصور لكن لا يلزم من كون كل واحد واحد من اجزاء الشيء بديهيا كون المجموع من حيث هو مجموع بديهيا كما لا يخفى على الفطن نعم يرد على الامام
ايراد قوي على تقدير كون الحكم فعلا وهو ان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا فيلزم عليه ان لا يكون التصديق قسما من العلم
لا يقال ليس هذا بشيء لانا نقول ينافيه قوله في كتاب المعالم العلم اما التصور او التصديق وان شئت زيادة التفصيل في هذا المقام
فارجع الى التعليق العجيب فاني ذكرت فيه الايرادات الواردة على مذهب الامام ودفعت قول الحكماء … فان قيل ان القول بتركيب التصديق
المنسوب الى الامام … الامام هو المصرح في كلامه … قال ان لنا التصور او الحكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا
وفرق ما بينهما … والمركب انتهى وكلامه في المحصل … هكذا … حقيقة فاما ان تعتبر من حيث هي هي … عليها بالنفي
والا بالاثبات وهو التصور او يحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق انتهى فضمير هو في قوله وهو التصديق يحتمل ان يرجع الى الحكم المفهوم
من قوله يحكم عليها … كلامه كلام الاوائل … ظاهر انه يرجع الى الادراك المفهوم من قوله … ان الامام صرح في
المحصل بالتركيب … ايضا … في التركيب … ادراك مقيد بالحكم او على مجموع تصور … والحكم
والحكم وعبارته في المعالم … العلم اما التصور او التصديق فالتصور هو ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي او اثبات والتصديق
هو ان يحكم عليها بالنفي او الاثبات انتهى وهذا ايضا ظاهره يوافق مذهب الاوائل وعبارته في خاتمة كتاب الاربعين هكذا العلم اما التصور او التصديق
والتصورات اما ان يقال انها بأسرها مكتسبة وهو باطل لانه يفضي الى الدور او التسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذي اقول به
واما ان يكون بعضها بديهيا وبعضها كسبيا والذي يدل على ما اخترته هو ان التصور الذي يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا امتنع

طلب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان تصوره حاضرا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه والمقصود تكميل الناقص قلنا ايضا فهذه الحجة قائمة بعينها في التصديقات فوجب ان لا يكون شيء منها مكتسبا وذلك باطل قطعا فالجواب عن الاول ان الوجه الذي صدق عليه حكم العقل ليس بمشعور به غير الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه غير مشعور به لامتناع اجتماع النقيضين فح يلزم ارجاع التقسيم الى ذينك الوجهين والجواب عن الثاني انه لا شك ان التصور من حيث هو تصور غير التصديق من حيث هو تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع والمحمول وتصور الايجاب والسلب والتجويز في العقل حصول التصديق بدون هذه المفهومات والتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور واما التصور فهو شيء واحد ويستحيل ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه فظهر الفرق انتهى وهذا الكلام كما تراه يدل على ان التصديق حالة اذعانية تحصل عقيب التصورات الثلثة فعليك بدفع الاضطراب الواقع بين كلماته **قوله** على المفهوم المتعلق المركب القضية عبارة عن قول يحتمل الصدق والكذب فان كان القول لفظيا فالقضية ملفوظة وان كان القول عقليا فالقضية معقولة والاولى دالة على الثانية **قوله** لتغاير الاطلاقين متعلق بقوله نزل **قال** وذلك لما عرفت الخ اعلم اولا ان الوجود والكون والحصول الفاظ مترادفة معناها واحد فالحاصل هو الموجود فما يكون موجودا في الخارج يكون حاصلا فيه وما يكون موجودا في الذهن يكون حاصلا فيه وما لشيء يطلق عليه الحاصل بدون الوجود والوجود والتشخص متساوقان فالموجود في الخارج لا يكون الا متشخصا فيه والموجود في الذهن لا يكون الا متشخصا فيه ولا يمكن ان تكون مرتبة الوجود معراة عن الاكتناف بالعوارض فكذلك مرتبة الحصول فمرتبة الحصول الذهني ليست الا مرتبة العلم المكتنفة بالعوارض الذهنية لا مرتبة المعلوم بالذات اي الماهية من حيث هي هي وثانيا ان الفرق بين الجزء الاخير للقضية وبين التصديق على راي الحكماء على ما هو ان التصديق عبارة عن النسبة المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي مرتبة العلم والجزء الاخير هو نفس النسبة من حيث هي هي فمنشأ الاشتباه الواقع على ما يتوهم والمفهومات الثلثة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق على راي الامام والقضية انما هي نفس هذه المفهومات من حيث هي هي فمنشأ الاشتباه الواقع من اطلاق القضية والتصديق على المفهومات الثلثة على راي الامام ايضا فالتصديق انما هو مرتبة العلم [illegible] الحصول والقضية ليست كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان السيد المحقق اورد على عبارة السيد الشريف الواقعة في حواشي شرح الشمسية للقطبي ثلثة ايرادات الاول بقوله وذلك لما عرفت آه والثاني بقوله مع انه آه والثالث بقوله ثم في كلامه شيء آخر آه حاصل الاول انك قد عرفت ان هذه المفهومات الثلثة من حيث هي حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلم علم وتصديق والقضية انما هي مرتبة نفس المفهومات من حيث هي هي كما هو قول السيد فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ليس بسديد فان هذه المفهومات من حيث هي حاصلة تصديق ليست بقضية على ما مر لا يقال هذا التقرير يقتضي ان لا يصح كلام السيد الشريف اصلا فكيف قال ليس بسديد بل كان عليه ان يقول ليس بصحيح لانا نقول بالامر ان مرتبة الحصول هي بعينها مرتبة العلم وان كان ذهب اليه المحققون لكن بعضهم خالفهم وذهبوا الى الفرق بين مرتبة الحصول وبين مرتبة القيام بان مرتبة الحصول هي مرتبة المعلوم اي الشيء من حيث هو هو وهي المرتبة المتقدمة على العلم وقد يعبر عنها بمرتبة الاطلاق من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن ومرتبة الاكتناف بالعوارض مرتبة العلم والوجود الذهني فيجوز ان يكون السيد السند ايضا قائلا بهذا الفرق فيصح ح ما قال من ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي في مرتبة المعلوم قضية والحاصل ان كلام السيد المحقق مبني على الفرق فلهذا قال ليس بسديد ولم يقل ليس بصحيح ويمكن ان يقال انما قال ليس بسديد [illegible] الا ذكيا

او حاصل الثاني ان الضمير في قول السيد العلم بها يسمى تصديقا لا يخلو اما ان يرجع الى المفهومات المحيثة بحيثية الحصول في الذهن
او الى نفس المفهومات من حيث هي هي وكلاهما باطلان اما الاول فلانه يكون معنى قوله العلم بها يسمى تصديقا ان العلم بهذه المفهومات
المحيثة بحيثية الحصول الذهني تصديق وهذا خلاف الواقع لانك قد عرفت ان المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني علم او تصديق فالتصديق
او علم العلم يكون تصورا بالعلم بهذه المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني يكون تصورا لا تصديقا واما الثاني فلانه يكون المعنى ان العلم
بهذه المفهومات من حيث هي هي يسمى تصديقا فيكون التصديق عبارة عن المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني كما عرفت ان
الحصول الذهني عبارة عن مرتبة العلم وقد فسر السيد قبيل هذا القول القضية بالمفهومات الحاصلة في الذهن من حيث انها حاصلة فيه
فيلزم على تفسيره اتحاد التصديق والقضية فيلزم عدم القرار على ما هو القرار وحاصل الثالث انه يلزم رجوع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله
فان المراد من قوله فهذه المفهومات لا بد ان يكون امرا عقليا مركبا والمراد من الضمير انما هو المفهومات المتعددة فيلزم رجوع الضمير الى
ما ليس مذكورا قبله وتوضيحه ان ههنا اربع احتمالات ذكر السيد المحقق واحدا منها وترك ذكر الثلثة اعتمادا على الفطرة الوقادة الاول ان يكون
المراد من قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية المفهومات المتعددة من حيث هي هي متعددة من غير ان تعرض
لها حيثية وحدانية بها تكون امرا واحدا عقليا ويكون الضمير في قوله العلم بها ايضا راجعا اليها والثاني ان يكون المراد من قوله فهذه
المفهومات الامر العقلي المركب من هذه المفهومات بعد عروض الهيئة الاجتماعية ويكون الضمير ايضا راجعا اليه والثالث ان يكون المراد من
المفهومات المفهومات المتعددة ويكون الضمير راجعا الى الامر العقلي المركب والرابع بالعكس وكل من هذه الاحتمالات الاربعة باطل اما الاول فلانه
يلزم على هذا التقدير ان تكون القضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهذا مع كونه منافيا لقول السيد قبيل هذا ان القضية
المعقولة هي المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم ليس بصحيح في نفس الامر ايضا لان القضية حقيقة وحدانية متصلة بحيث تكون عبارة
عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة فان الكثرة المحضة تنافي الوحدة بل هي عبارة عن هذه المفهومات من حيث اتصافها بحيثية
للهيئة الوحدانية واما الثاني فلانه على هذا التقدير وان كان يصح قوله فهذه المفهومات الخ لكن لا يصح رجوع ضمير قوله والعلم بها يسمى
تصديقا الى ذلك الامر العقلي المركب لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والتصديق عند الامام علم مركب
من العلوم المتعددة فلا يصح قوله والعلم بها يسمى تصديقا على رأي الامام مع انه بصدد بيان رأيه واما الثالث فلانه يتوجه كل
من القولين الاول للاول والثاني للثاني واما الرابع وهو الذي ذكره السيد المحقق فلعدم ذكر مرجع الضمير لان المراد من [illegible]
الامر العقلي المركب منها لا المفهومات الكثيرة والضمير يرجع الى المفهومات الكثيرة فاحفظ هذا فقال الى الان يقال انه جواب عن الايراد
الاول من جانب السيد وحاصله ان الحيثية المعتبرة في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة [illegible] ليست حيثية تقييدية حتى يلزم
كون المفهومات المحيثة بحيثية الحصول قضية مع انه ليس كذلك حتى يلزم عدم الفرق بين التصديق وبين القضية بل هي تعليلية علة لتسمية
المفهومات قضية فالمعنى ان المفهومات من حيث هي هي قضية وانما تسميتها بالقضية لكونها حاصلة في الذهن لان القضية من المعقولات الثانية
فتكون المفهومات قضية لا تكون الا بعد حصولها في الذهن وضمير قوله والعلم بها راجع الى المفهومات من حيث هي هي ايضا فلا يلزم شيء مما
[illegible]
[illegible]

من حيث الحصول في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض للشيء من حيث الحصول في الذهن لكن تعرضها عن ذلك
فنقول الحصول الذهني ليس حالة كونها قضية ولا كلام لنا فيه انما الكلام في ان الحصول الذهني علة لتسميتها بالمعقولة وبدونها لا ريب فيه
انتهى وقال الفاضل المحشي ايضا لا ادري وجه تخصيص هذا الوجه انتهى واما اقول وجه التخصيص ان الحيثيات المذكورة في مبحث
العلم اكثرها تقييدية فالظاهر ان هذه الحيثية ايضا تقييدية وحملها على التعليلية صرف عن الظاهر فقول بعض الناظرين لا وجه للتخصيص
اصلا انتهى صادر عن غفلة ثم بقي امر آخر وهو انه لا وجه للتعرض لتضعيف احدهما بقوله اللهم وثانيهما بقوله الا ان يقال فافهم فان المقام
مما يعرف وينكر **قوله** هذا على التقدير آه ايراد على قول السيد المحقق لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب
بانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لجواز ان يكون ذو الشبح مركبا والشبح بسيطا واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها كما
هو مختار جماعة من المحققين فلا يصح لان حاصل حصول الاشياء بانفسها ان يحصل ماهية الشيء المعلوم الخارجي في الذهن مكتنفة
بالعوارض الذهنية المناسبة مع العوارض الاصلية فيكون علما له وصورة علمية بها الانكشاف والعلم والمعلوم على هذا التقدير متحدان
بالذات ومتغايران بالاعتبار وظاهر ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات فلا جرم يكون علم الشيء الخارجي بسيطا
ان بسيطا فبسيط وان مركبا فمركب فعلم ذلك الامر العقلي المركب من المفهومات الثلاثة المسمى بالقضية لا بد ان يكون امرا واحدا مركبا ايضا
لا بسيطا كما زعمه السيد المحقق ومن هنا يندفع الايراد عن كلام السيد السند كيف تقيم كلامه على مذهب الامام فان العلم عنده مركب من العلوم
المتعددة **قوله** صحيح لا غبار عليه لان الشبح وذو الشبح متغايران بالذات فلا يلزم من كون احدهما مركبا كون الآخر ايضا كذلك
بخلاف الصورة العلمية فانها متحدة مع معلومها الخارجي في الماهية متغايرة في التشخص فيلزم من تركيب احدهما تركيب الآخر
بالضرورة وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي بقوله في المنهية لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشبح بسيطا وذو الشبح
مركبا انتهت ومن هنا ظهر اندفاع ما يورد عليه من ان فقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير ممنوع فان العلم والمعلوم كما انهما متحدان
على تقدير حصول الاشياء بانفسها كذلك هما متحدان على تقدير حصول الاشياء باشباحها ايضا فان المراد بالمعلوم في هذه القاعدة ليس
الا نفس الشيء مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية والخارجية والقيام بالذهن وهو المعلوم بالذات وهذا كما يوجد على تقدير حصول
الاشياء بانفسها كذلك يوجد على تقدير حصول الاشياء باشباحها فان الشبح القائم بالذهن الذي هو علم متحد مع نفس ذلك الشبح مع قطع
النظر عن حيثية القيام الذي هو المعلوم بالذات وليست هذه القاعدة مبنية على مذهب حصول الاشياء بانفسها كما يظهر من كلام الفاضل
السنديلي في شرح السلم حتى يصح الحكم بفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على تقدير حصول الاشياء باشباحها من الفاضل المحشي ههنا وجه الاندفاع
ان المراد من المعلوم في المنهية ليس المعلوم بالذات فان اتحاد العلم معه موجود على هذا التقدير ايضا بل المراد به المعلوم الخارجي لا ريب في ان
اتحاد العلم معه مختص بمذهب حصول الاشياء بانفسها فان غلبك هذا الوهم وسوسة ان المتبادر من المعلوم المعلوم بالذات فكيف يراد من المعلوم
المعلوم بالعرض فانظر الى لفظ ذي الشبح وان اردت زيادة التوضيح على ما ذكرنا فاستمع انا اذا علمنا الشيء الخارجي كزيد مثلا تحقق ههنا
ثلثة امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج واكتناف بالعوارض الخارجية والآثار الاصلية كاللون والشكل والمقدار وغير ذلك
وهو مورد الحس وموقعه ويسمى معلوما بالعرض والثاني الشيء من حيث هو هو مع عزل النظر عن العوارض وهذا الشيء بهذا الاعتبار لا يوجد
الا في الملاحظة فقط وهو المعلوم بالذات والثالث الشيء من حيث انه اكتنف بالعوارض الذهنية وقام بالذهن وهو الصورة العلمية والعلم

والمراد في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات انما هو المعلوم بالذات كما لا يخفى على من راجع كلامهم فيتم الاتحاد تقديري حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فانه الامر المعلوم بالذات على التقدير الاول هو نفس ماهية الشيء الخارجي من حيث هي هي وعلى التقدير الثاني نفس الشبح القائم بالذهن من حيث هو هو واما المعلوم بالعرض اي الشيء الخارجي فيتحد المعلوم معه بالذات على التقدير الاول فقط دون الثاني وهو ظاهر فالمراد في المنهية من المعلوم هو المعلوم بالعرض فيكون معنا ما لفقدان الاتحاد بين العلم الذي هو الشبح والمعلوم بالعرض الذي هو غير الشبح فيجوز ان يكون احدهما مركبا والآخر بسيطا فهذا تحقيق الناظرين لما هو التحقيق في هذا المقام قال بعض مشايخنا على الفاضل المحشي ان اراد من قوله لفقدان الاتحاد نفس الشبح من حيث هو هو فممنوع ايضا فقوله فيجوز ممنوع لارادة هذا المعنى فيرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا وان اراد به ذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز الخ فيرد عليه ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح وان كان صحيحا لكن الكلام هاهنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات اذ لو كان المراد به المعلوم بمعنى ذي الصورة لكان لهان يقول لا يختلف باختلاف الوجود على ان سياق كلام الشارح وسياقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى الشيء من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح ايضا انتهى كلامه قدس سره فلعل في هذا الكلام من السخافة فان ذكر الشق الاول هاهنا لغو صرف اذ المراد بالمعلوم هو ذو الصورة جزما وكون الكلام هاهنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو ممنوع ودلالة سياق كلام السيد المحقق وسياقه عليه غير ظاهرة ودلالة قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات ايضا غير بينة واذا لم يقل باختلاف الوجود ليظهر عليه عدم الاختلاف فان قوله اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات مشتمل على دليل عدم الاختلاف ايضا وهو انه لما كان بينهما اختلاف اعتباري فكيف تختلف ذاته فكان كدعوى الشيء ببرهان ولا يخفى لطفه فافهم واستقم **قوله** لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب الخ محصله انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لما كان المعلوم مركبا وهو الامر العقلي المركب من المفهومات الثلاثة كان علمه ايضا مركبا فكيف يصح قول السيد المحقق ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب **قوله** اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وذلك لان اختلاف الذاتيات اما ان يكون مع بقاء الذات بعينها الخ او انتفائها على الاول يلزم الاختلاف بين الذات والذاتيات وهو يجوز تخلل الجعل بينهما وبينها لو لا لطافته انه مرسل ان كنى وعلى الثاني يلزم تبعية الذات للوجود وهو ما فيه لا يخفى **قوله** والتوجيه الخ الموجه معاصر استاذ المحشي القاضي احمد على السنديلي حيث قال في حاشية قوله فان العلم المتعلق الخ ما عرفت ان العلم من مقولة الكيف والانقسام بنائه فلا يتم ان المفهوم العقلي مركب فعلمه ايضا كذلك لان تعلم والمعلوم لا ... مركب واتحادهما بالاقتضي الى تركيبه واما قوله ما ذكر ان مرتبة لا بشرط الشيء ومرتبة بشرط شيء متغايرتان مع ان

احدهما البسيطة والاخرى مركبة انتهى وحاصله انه قد تقرر في مداركهم ان العلم من مقولة الكيف وعرفوا الكيف بما لا يقتضي القسمة واللاقسمة
فبين الانقسام والكيف منافاة فما يكون منقسما كالخط والسطح لا يكون كيفا وما يكون كيفا كالحرارة والبرودة لا يكون منقسما و
ما لم يقبل العلم الانقسام لا يكون مركبا فالعلم المتعلق بالامر المتعقل المركب يكون امرا واحدا بسيطا لا محالة قوله ثم ثانيه اشارة
الى ما وقع من الموجه من الاشتباه فان المنفي في تعريف الكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالثلث والربع لا الانقسام
الى اجزاء الماهية كيف فان المندرج تحت مقولة الكيف مندرج تحت جنس وفصل البتة ومن ههنا يندفع ايراد آخر وهو ان العلم من مقولة
الكيف فكيف يصح انقسامه الى التصور والتصديق اذ الانقسام ينافي الكيف وجه الاندفاع ظاهر قوله ينافيه قول المحشي آه ان مفاده
هذا القول جواز كون العلم مركبا بل كونه مذهبا للامام فكيف يصح توجيه كلامه ههنا بعدم جواز تركيب العلم قوله والنقول آه قال في المنهية
اشارة الى المنع على قوله واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه وسند المنع قوله الا ترى آه وحاصله انه لم لا يجوز ان يكون
حال حصول الاشياء بانفسها كحال مرتبة اللابشرط شيء وبشرط شيء انتهت اقول هذا انما يستقيم اذا قرر القول السابق على طريق
الدعوى واما لو قرر على طريق المنع كما يظهر من قوله فلا يظهر وجهه فلا يستقيم لعدم جواز ورود المنع على المنع قوله لا يوجب تركيب الآخر
هذا من الافاحش فان الاتحاد بين الشيئين يقتضي الاتحاد بين حكمهما لا محالة قوله الا ترى آه اعلم ان الانسان ان اخذ مع الكتابة
مثلا فهو مرتبة بشرط شيء وان اخذ مع عدم الكتابة فهو مرتبة بشرط لا شيء وان اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود الكتابة
وعدمها فهو مرتبة لا بشرط شيء وهذه المراتب الثلث توجد في كل شيء فرض بالنسبة الى شيء آخر وتختلف باختلافها الاحكام فالحيوان
مثلا بشرط شيء اي الناطق نوع اذ الانسان ليس الا الحيوان مع الناطق وبشرط لا شيء اي عدم الناطق جزء وغير محمول على الانسان
والناطق لاعتبار عدم المنطق معه وبلا شرط شيء اي من حيث هو هو جنس محمول على الانسان والناطق وغيرهما فمرتبتا الجزئية والمرتبة
الجنسية متغايرتان بالاعتبار ومتحدتان بالذات ولعلك تفطنت من ههنا ان ما اشتهر على افواههم من ان الجنس جزء للماهيات
ما تحته وكذا الفصل لا يخلو عن تسامح لان الجنس من حيث هو جنس وكذا الفصل من حيث هو فصل لا يكون جزءا بل هو جزء في مرتبة اخرى
فان الجزء لا يكون محمولا على الكل كالسقف ولا يحمل على البيت والجنس والفصل يحملان على النوع فلا يكونان جزئين له الا اذا اعتبرا
بشرط لا شيء وح فلا يكونان جنسا وفصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الموجه من اقحام قوله الا ترى ان الحيوان آه اثبات كون احد
المتحدين بسيطا والآخر مركبا بمثال واضح وهو مرتبة لا بشرط شيء ومرتبة بشرط شيء فانهما متحدان بحسب المصداق مع ان احدهما
وهو لا بشرط شيء بسيط لعدم اعتبار شيء آخر معه وبشرط شيء مركب لاعتبار الشيء الآخر معه فعلم ان تركيب احد المتحدين لا يوجب تركيب
الآخر قوله لا محصل له عندي لما عرفت آه يعني انك قد عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات اذ لا يمكن تصور
انفكاك الجزء عن الكل مع بقاء الكل فكيف يصح قوله بعدم استلزام تركيب احد المتحدين تركيب الآخر فعلم ان المتعقل المركب يكون امرا عقليا
مركبا لا محالة قوله كما تمسك آه الغرض منه انشاء التعارض بين كلمات ذلك الموجه فانه صرح في مواضع من تصانيفه ان ذاتيات
الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وتمسك به في مواضع عديدة فكيف يقول ههنا بجواز الاختلاف قوله واما مرتبة اللابشرط شيء
وبشرط شيء الخ ممنوع لما اثبت به مدعاه وتوضيحه انه ان اراد ان هاتين المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع كالحيوان مثلا بمعنى
ان الامر الواحد يصلح لانتزاعهما عنه باختلاف الاعتبارات فان العقل اذا لاحظ الحيوان بالابهام وانتزع منه معنى مبهما فهو مرتبة

بلا شرط شيء واذا لاحظ بهما ثم حصلا مع شيء آخر فهو مرتبة بشرط شيء فسلم ان كل ليس تركيبا احدهما بالبساطة الاخرى بحسب المنشأ
اذ لا تعدد فيه وان اراد انهما بحسب مفهوميهما الانتزاعيين متعددتان فهو ممنوع لظهور اختلافهما في المفهوم الانتزاعي **قوله** وان كان
بسيطا ومركبا فان الحيوان يعبر عنه في مرتبة بشرط شيء بالحيوان الناطق وهو مركب وفي مرتبة بلا شرط شيء بمجرد الحيوان **قوله** ليسا
متحدين محصله ان غرض الموجه ههنا اثبات ان تركيبا احد المتحدين لا يستلزم تركيب الآخر وهو لا يثبت بما ذكره من ... فان
ما بين المرتبتين كلتيهما بسيطتان باعتبار المنشأ لاتحاد منشأيهما وباعتبار مفهوميهما العنوانيين وان كان احدهما مركبا
والآخر بسيطا فليسا متحدين بهذا الاعتبار بل بين مفهوميهما تغاير ذاتي **قوله** ومن ههنا اي ومن اجل كون مرتبة بشرط شيء و
مرتبة لا بشرط شيء انتزاعيين **قوله** انما هي باعتبار لحاظ العقل وتحليله اعلم اولا ان الاجزاء على نوعين حقيقية وهي ما تدخل في
ذات الشيء ويتركب ذاته منها كالدار يتركب من الجدار وغيره وكالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ويقال لها التركيبية
ايضا وتحليلية وهي ما لا تدخل في ذات الشيء بل تنتزع عنه بعد تحليله ويقال لها الانتزاعية ايضا ثم الحقيقية تتنوع على نوعين
خارجية وهي التي يمتنع حمل بعضها على البعض وعلى الكل كاجزاء الدار وكالهيولى والصورة الجسمية للجسم وذهنية وهي التي ليست
كذلك كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع فالجنس والفصل جزءان حقيقيان تركيبيان لا تحليليان لكنهما ذهنيان حيث يجوز حمل
احدهما على الآخر وعلى الكل هذا هو المشهور بين الجمهور وذهبت شرذمة قليلة الى ان الكليات انتزاعية فيكون الجنس والفصل
على هذا التقدير ايضا منتزعين من النوع فيكونان جزئين تحليليين وثانيا ان الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل لها اعتبارات
ثلثة على ما بينا احدها ان تؤخذ بشرط شيء فهي عين النوع وثانيها ان تؤخذ بلا شرط شيء وهي مرتبة الجنسية والفصلية والجزئية الذهنية
وثالثها ان تؤخذ بشرط لا شيء وفي هذه المرتبة يمتنع حمل بعضها على البعض والكل ولذا يقال لها في تلك المرتبة الاجزاء الخارجية
لكنها غير الخارجية التي تقدمت ويقال للجنس المادة وللفصل الصورة فالجنس والفصل اذا اخذا بشرط شيء فهما عين الحقيقة النوعية
واذا اخذا بلا شرط شيء فهما جزءان ذهنيان يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما جنسا والآخر فصلا واذا اخذا بشرط لا شيء فهما
جزءان خارجيان لا يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما مادة والآخر صورة وايا ما كان فهما جزءان حقيقيان تركيبيان لا تحليليان
انتزاعيان وثالثا ان عبارات القوم قد اضطربت في جزئية الجنس والفصل ففي بعضها انهما جزءان حقيقة وفي بعضها انهما جزءان على
سبيل التسامح لا على سبيل الحقيقة ولا اضطراب في الحقيقة فانهم كلما اطلقوا انهما جزءان حقيقة فمرادهم من ذلك الجزئية الذهنية ولا شك
انهما جزءان ذهنيان حقيقة في مرتبة الجنسية والفصلية وهي مرتبة بلا شرط شيء وكلما اطلقوا انهما جزءان على سبيل التسامح ارادوا الجزئية
الخارجية التي لا يحمل بعضها على البعض فهو ولا ريب ان الجنس والفصل من حيث هما ليسا بجزئين خارجيين الا على سبيل المجاز والتسامح
فان مرتبة الجزئية الخارجية غير مرتبة الجنسية والفصلية هذا كله مستفاد من كلام القوم في مواضع شتى اذا عرفت هذا فنقول ان عندي لعبارة
المحشي ههنا محملان الاول ان يراد بالجزئية المضافة الى الجنس والفصل مطلقها ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان جزئيتهما ذهنية
لا خارجية بان يكون المعنى ومن اجل كون مرتبة بشرط شيء وبلا شرط شيء انتزاعيين تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل من حيث
هما هما انما هي باعتبار لحاظ العقل وتحليله فهما جزءان ذهنيان لا خارجيان لما عرفت ان مرتبة بلا شرط شيء التي هي مرتبة الجنسية
والفصلية انتزاعية فلا تكون جزئيتهما في هذه المرتبة الا ذهنية يحمل احدهما على الآخر لا خارجية وثانيهما ان يكون المراد بالجزئية

ههنا الخارجية ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان مرتبة الجنسية والفصلية غير مرتبة الجزئية ويكون الحمل ومن اجل كون
ما بين المرتبتين انتزاعيتين تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل اذ الافظه بشرط لا شيء فانه لم تثبت
انتزاعية ما بين المرتبتين مما سبق ثبتت انتزاعية مرتبة بشرط لا شيء ايضا وهي مرتبة الجزئية الخارجية فثبت ان جزئيتهما الى الخارجية
انما هي باعتبار لحاظ العقل ولعله هذا كله على تقدير ان يشار ههنا الى انتزاعية ما بين المرتبتين ويمكن ان يشار به الى ما ذكر وبقوله
وما ذا الاخطه بهما ثم محصله الخ هذا ما خطر بالبال في الحال والله اعلم بحقيقة الحال ولعل الناظرين لما لم يتيقن قال في معنى قوله انما هي
باعتبار اللحاظ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل ويصير احدهما عين الآخر فتحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس
وبعينها الفصل فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة للنوع بل ان جزئيتهما له بتعمل العقل واختراعه اذ لا يتقوم بها حقيقة بل هما جزءان
انتزاعيان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في
كل جملة منه خدشة اما اولا ففي قوله يصير احدهما عين الآخر فانه ان اراد به اتحاد وجودهما فهو باطل اذ وحدة الوجود مع تعدد الوجود
باطل وان اراد به اتحاد الذات فهو مما لا حاصل ولا يسع الوقت بذكر بطلانه فان كتب الفن مشحونة بذكره وبداهة العقل جازمة به وان
اراد به معنى آخر فليبينه حتى نتكلم فيه واما ثانيا ففي قوله فتحصل حقيقة واحدة فانه صريح في ان الجنس والفصل جزءان تركيبيان حقيقيان
وهو مناف لما صرح به بعد واما ثالثا ففي قوله وتلك الحقيقة بعينها آه لما عرفت آنفا والصواب ان يقال تلك الحقيقة يصدق عليها
الجنس والفصل واما رابعا ففي قوله فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة فانك قد عرفت مما مهدنا لك سابقا انهما جزءان حقيقة غاية الامر انهما
جزءان ذهنيان لا انهما جزءان بمجرد تعمل العقل واختراعه واما خامسا ففي قوله اذ لا يتقوم بها حقيقة الى العلم انه ان لم تتقوم حقيقة النوع
بالجنس والفصل فبأي شيء تتقوم وان اختار بساطته مع كونه مطالبا باثباته يلزم عليه مخالفة المحققين فانه تكلم عليه كثير من المفاسد منها فقدان
الدلالة التضمنية وكتب ارباب الفن مصرحة بها واما سادسا ففي قوله بل هما جزءان انتزاعيان فان كون الجنس والفصل انتزاعيين مما ذهب اليه
قليل من الناس والمحققون على خلافه على انه يخالف قوله بتعمل العقل واختراعه فكم من فرق بين الانتزاع والاختراع فافهم ولا تعجل
قوله ما خطر لي اي في توجيه قول السيد المحقق العلم المتعلق بذلك الامر العقلي علم واحد غير مركب قوله هو ان مقصود المحشي الخ مما ينبغي
ان يعلم اولا ان الكثرة على اربعة انحاء الاول الكثرة مع الهيئة الوحدانية وحصولها بان يعتبر مجموع الوحدات والهيئة الاجتماعية والثاني
الكثرة مع الهيئة الاجتماعية عروضها بان يعتبر الوحدات فقط لكن لا من حيث هي هي فحسب بل من حيث كونها معروضة لها بان يكون
الحيثية في اللحاظ فقط والثالث الوحدات الكثيرة المحضة من دون اعتبار دخول الهيئة او عروضها والرابع كل وحدة وحدة على حدة
والفرق بين الثالث والرابع ان الوحدات في الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة الا انها قابلة لعروض الهيئة الوحدانية لكون
كل وحدة مع وحدة اخرى وفي الرابع لما اعتبر كل وحدة وحدة على حدة فلا صلاحية لها لعروضها وثانيا ان العلم المركب يكون على
نحوين احدهما ان يحصل كل جزء جزء على حدة من اجزائه ثم يعتبر فيها الوحدة الاجتماعية وثانيهما ان يحصل شيء واحد من حيث هو شيء
واحد بنفسه وان كان في نفسه ذا اجزاء وبينك على فهم هذا حال الاجمال قبل التفصيل فانه نظير للثاني والاجمال بعد التفصيل فانه نظير الاول
وقد يطلق المركب على النحو الاول فحسب وثالثا ان اختلاف العلم بحسب اختلاف المعلوم فعلم الصورة الاولى والصورة الثانية للكثرة
يكون من النحو الاول والحاصل الخ في الذهن واحد من حيث هو واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وعلم الصورة الثالثة بعد تعقلها

الوحدة يكون من النحو الثاني وعلم الصورة الرابعة خارج عن كليهما بل يتعدد بتعدد المعلوم فهناك يتقدر حصولها بدون الاجتماع بل ابتداء ان العلم عند الامام مركب بالنحو الثاني لا بالنحو الاول اذا تقرر هذا فنقول حاصل توجيه المحشي هنا انه ليس المراد من قول السيد المحقق واحد غير مركب انتفاء التركيب مطلقا حتى يرد عليه ان علم المركب يكون مركبا لا محالة على تقدير حصول الاشياء بانفسها كما يفهم من الكلام بل المراد منه انتفاء احد نحوي التركيب الذي هو المذهب للامام وتوضيحه ان في القضية كثرة البتة ولا يمكن ان تكون كثرة محضة من دون عروض الهيئة والاتحاد لها والا لكانت كثرة بمعنى كل وحدة وحدة ضرورة ان القضية حقيقة متحصلة واقعية ليست اشياء متعددة محضة وفي نفسها صرفة فلو كانت عبارة عن الكثرة المحضة من دون عروض الهيئة ودخولها او عن كل وحدة وحدة لما كانت وحدة واحدة متحصلة والاول هم باطل فالملزوم مثله فلا بد ان تكون الكثرة الواقعة في القضية بعد التحوير الا انها يكون القضية عبارة عن مفهوم الموضوع والمحمول والنسبة من حيث عروض الهيئة او عن مجموع المفاهيم الثلاثة والهيئة الاجتماعية وقد عرفت ان العلم المتعلق بهذه الكثرة يكون واحدا عند المصنف باعتبار الوحدة في المعلوم وان كان ذا اجزاء في الواقع اي لا يكون علوما متعددة [illegible] الوحدة وهذا معنى قول السيد المحقق واحد غير مركب فلا يكون القضية عند الامام نظرا الى [illegible] قوله والعلم بها لا يمكن ان يرجع الى الامر [illegible] الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها متعددا عند الامام [illegible] الى العالم [illegible] كلام السيد المحقق ليبان الاختلال في كلام السيد قوله ضرورة ان القضية حقيقة متحصلة [illegible] ان هذا الكلام [illegible] ان القضية مركبة من [illegible] اجزاء [illegible] اختلاف المذهبين [illegible] اجزاء القضية ليست [illegible] حتى تكون القضية [illegible] مركبا [illegible] فلا تكون القضية مركبا تركيبا [illegible] حقيقة اعتبارية انتهى اقول الحقيقة [illegible] الواقعية الموجودة [illegible] حقيقة الانسان [illegible] الحقائق [illegible] باعتبار [illegible] المنتزع [illegible] على الامر [illegible] وحدة [illegible] واقعية كانت او اعتبارية [illegible] الكثرة المحضة بدون الهيئة الاجتماعية [illegible] هو المعنى الثاني فان القضية [illegible] ليست كثرة محضة بل لها حقيقة متحصلة واحدة وان كانت وحدتها اعتبارية وهذا القدر يكفي في هذا المقام قوله كالاعداد [illegible] عبارة عن الوحدات او الآحاد على اختلاف المذهبين مع الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا [illegible] عن الوحدات او الآحاد [illegible] المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية فيكون لها ايضا [illegible] قياس القضية على الاعداد [illegible] مركبة من المقولات المتباينة بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن ان تكون لها حقيقة متحصلة انتهى اقول قد عرفت ما هو المراد من الحقيقة المتحصلة [illegible] المعنى [illegible] الاعداد [illegible] فافهم قوله والعلم المتعلق بهذه الحقيقة اي من حيث كونها امرا واحدا [illegible] الوحدة عروضا او دخولا قوله اي ليس علوما متعددة [illegible] السيد المحقق نفي التركيب مطلقا حتى يرد [illegible] على تقدير حصول الاشياء بانفسها [illegible] نفي [illegible] التركيب [illegible] واحد على حدة [illegible] الهيئة الاجتماعية [illegible] التركيب [illegible] امرا [illegible] مركبا او العلم على [illegible] المعلوم [illegible]

لما كان واحدا وان كان ذا اجزاء في نفسه كان علمه ايضا كذلك **قوله** انما هو الشيء الواحد من حيث هو واحد الخ استبعد بعض
الناظرين بانه لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن ح مركبا
من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل فلا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا انتهى **اقول** هذا استبعاد مبني على
الغفلة عن كلمات القوم فانهم صرحوا ان للقضية ثلث مراتب الاولى الاجمال قبل التفصيل والثانية التفصيل والثالثة الاجمال
بعد التفصيل كما يستوضح ذلك بانا اذا نرى رجلا [illegible] على البعد [illegible] فانه تنتقش في قلبك الصورة الواحدة لو التفت لانحلت
الى الصور المتعددة فهذا هو الاجمال قبل التفصيل ثم تفصله الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتتصور كل واحد على حدة
ولقصدة فهذا هو مرتبة التفصيل ثم تلاحظ هذه الامور بلحاظ وحداني كما تقول هذه القضية كذا وكذا فهذا هو الاجمال بعد التفصيل والعلم
المتعلق بالنحو الاول والثالث واحد اجمالي كمعلومه وان كان ذا اجزاء في نفسه والمتعلق بالثاني يكون متعددا كمعلومه فمعنا
القضية لما كانت عبارة عن الامر المتعقل المركب المعتبر فيه الهيئة لا بد ان يكون علمه ايضا كذلك وان كان في نفسه ذا اجزاء
ثلثة او اربعة فاستبعاد هذا النحو من علم القضية مما لا ينبغي ان يصدر من [illegible] لانه وقع بسبب اشتباه المرتبة الثانية بالثالثة وخلط حكم
احدهما بحكم الآخر ومن ههنا تظهر سخافة قول ذلك القائل قبيل هذا المقام تحت قول المحشي من حيث انها امر متعقل لقوله لان اراده
الامر المتعقل المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني فلا تخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول بلحاظ آخر والنسبة
بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه
وان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها امرا واحدا غير مركب انتهى
وذلك لانا نختار الشق الاول وكون كل واحد من الامور الثلثة ملحوظة بلحاظات متعددة لا ينافي تعلق اللحاظ الواحد الاجمالي
فان اراد من قوله فليس ههنا لحاظ واحد انه ليس هناك لحاظ واحد في صورة تعلق لحاظ لحاظ على حدة فمسلم لكنه لا يجدي نفعا
او لم يقل به احد وان اراد به انه لا يمكن تعلق اللحاظ الاجمالي بالامور الثلثة فممنوع ومخالف للفطرة السليمة وما الزمه من لزوم
استقلال القضية فنلتزم [illegible] ان الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ كما صرح به جمع من المحققين منهم المحقق [illegible] في حواشي شرح
المواقف وغيره فاي حاجة في لزوم استقلال القضية حين لحاظها بلحاظ واحد اجمالي [illegible] هذا القائل ايضا [illegible]

الاستقلال وعدمه للملحوظ انما اختلفا عند هيهنا **قوله** والتعدد اعلم ان الاولى ان يقول اذ تعدد العلم بايراد الفاء التعليلية مقام الواو العاطفة
قوله فلا يكون تصديقا عند الامام قال بعض الناظرين بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان تكون القضية ملحوظة بلحاظ
واحد انتهى **اقول** بل لا يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت ان القضية امر عقلي مركب ملحوظ بلحاظ واحد فعلمها لا بد ان يكون بلحاظ
واحد اجمالا فلا يكون تصديقا عنده لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او معتبر فيها الوحدة ودعوى عدم امكان
تعلق اللحاظ الواحد بالقضية كما صدر عن هذا القائل غير مبنية على اساس **قوله** كما هو التحقيق عند المحشي متعلق بالثاني وحاصله
ان التصديق عند الامام عبارة اما عن علوم متعددة كما وقع في بعض عبارات القوم او معتبر فيه الوحدة كما هو التحقيق عند المحققين
ومنهم المحشي وهو المفهوم من قول الامام في الملخص اذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا **قوله** كما سيأتي حيث قال في
بحث تقاسيم التصديق اعترض على الامام بان تلك الادراكات علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد الذي جعل مقسما
اقول قد سمعت من ائمة الحكمة ان الوحدة والوجود متساويان [illegible] ومن موجود الا وله وحدة فالتصديق وان كان عنده
علوما متعددة لكن لما كان له حظ من الوجود ولا سيما الكيفيات النفسانية يجب ان يكون له حظ من الوحدة على انهم قد صرحوا ان التصديق
عنده مركب وهو ايضا قد صرح بذلك في الملخص والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع انتهى كلامه وقال هناك ايضا في [illegible] الحاشية
ثبوت الوحدة للتصديق بان تعتبر الهيئة الصورية عارضة له الا ان تعتبر داخلة فيه والا كان مركبا من العلم والمعلوم لان تلك
الهيئة من المعلومات دون العلم لا يقال التصديق على تقدير تركيبه يكون من المركبات الحقيقية التي وحدتها حقيقية دون الاعتبارية
كما يحكم به الضرورة وقد حقق في موضعه ان الهيئة الصورية داخلة في المركبات الحقيقية لانا نقول ما يحكم به الضرورة هو ان التصديق
ليس من الاعتبارات الاختراعية واما كونه من الاعتباريات النفس الامرية فالضرورة لا تابى عنه انتهت **قوله** فالمراد اه اي
[illegible] الناظر انه لا يمكن ان يرجع ضمير تعلقه والعلم بها الى القضية فلا بد ان يرجع الى المعلومات المتعددة المفهومة حتى يصير التصديق
المتعلق به متعددا ويكون كلامه منطبقا على مذهب الامام لا كما توهم انه ذكر قبيل الضمير للمعلومات المتعددة [illegible] قال
بعض الناظرين انه قد عرفت انه لو كان المراد المعلومات المتعددة المعروضة للهيئة الوحدانية ليصير العلم المتعلق بها عند الامام
تصديقا ايضا انتهى قد عرفت سخافته فلا نعيده **قوله** ومن ههنا اي مما علم من ان القضية عبارة عن امر عقلي مركب معتبر فيه
الوحدة ملحوظا بلحاظ وحداني وعلمها ايضا كذلك والتصديق عند الامام عبارة عن العلوم المتعددة **قوله** ليس بالعلم [illegible]
لان العلم عند الامام متعدد [illegible] الهيئة ليس معلومه القضية اي الامر العقلي المركب الواحد بل معلومه امور متعددة وعلم القضية [illegible]
[illegible] مركب [illegible] فلا يكون تصديقا عنده وقال بعض الناظرين [illegible] ان كان المراد ان [illegible] الادراكات الثلثة او الاربعة التي
[illegible] الامام كون مجموعها تصديقا الى القضية ليس نسبة العلم والمعلوم [illegible] القضية عبارة عن المعلومات الثلثة او الاربعة
المعتبرة فيها الوحدة والتصديق [illegible] المتعددة كما هو الظاهر [illegible] ما ذكرنا سابقا وان كان المراد [illegible] الامام
ليس لقائل هذا [illegible] الفرق بين التصديق والقضية [illegible] ان العلم [illegible] اجزاء التصديق فعل من افعال النفس [illegible]
[illegible] الادراكات والحكم [illegible] القضية بالعلم والمعلوم [illegible]
[illegible] التصديق [illegible] الامام [illegible] العلم الى المعلوم [illegible]

اقول ذكر الاحتمال الثاني ههنا بعيد عن شان المحصلين اذ غرض الفاضل المحشي بيان الاول رد ما ادعى سخافته وابطال السابق فقد عرفت سخافته سابقا فلا تغفل **قوله** والكلام السابق ماؤل دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان انكار الفرق بين التصديق والقضية على راي الامام بالعلم والمعلوم بنافيه قول السيد المحقق سابقا وبهذا انحصل الفرق بين التصديق والقضية عند الامام فانه صريح في ان المفهومات الثلثة من حيث هي هي قضية ومن حيث الاكتناف علم وتصديق وهذا هو الفرق بالعلم والمعلوم وتقرير الدفع ان التحقيق هو ما ذكرنا ههنا واما الكلام السابق الدال على الفرق بينهما بالعلم والمعلوم فماؤل بان المراد بالقضية هناك المفهومات المتعددة مسامحة فالغرض هناك بيان الفرق بين التصديق وبين المفهومات المتعددة بالعلم والمعلوم عند الامام لا بين العلم والقضية هذا او يمكن ان يقال ان الكلام السابق مبني على المشهور وهذا الكلام مبني على التحقيق وهذا التوجيه اولى عندي من الاول اذ ارادة المفهومات المتعددة الصرفة من القضية تكلف صرف وههنا توجيه آخر ظهر لي وهو ان يقال معنى القول السابق اي وبهذا حصل الفرق الخ هو ان بما ذكرنا سابقا حصل الفرق بين القضية اي الامر العقلي المركب الملحوظ باللحاظ الوحداني وبين التصديق عند من يرى انه علم واحد مركب بان يحصل المجموع اولا اسالكا مسلك الامام من القول بالتركيب وان كان قول الامام مباينا لقوله فان التصديق عند الامام علوم متعددة وعند هذا السالك علم واحد مركب فان قلت هذا التوجيه يأباه لفظ عند الامام الدال على ان الفرق بين التصديق والقضية بالنحو المذكور محقق لديه قلت لفظ عند مصروف عن ظاهره على كل حال فانه لو اريد من التصديق ما هو مذهبه ومن القضية المفهومات المتعددة ليستقيم الفرق بينهما بالعلم والمعلوم لا يستقيم ح عنده ايضا لان بناء الفرق المذكور على اتحاد العلم والمعلوم بالذات كما ظهر لك مما سبق والامام لا يقول به فانه من منكري كون العلم عبارة عن الصورة المتحدة فيكون معنى كلام السيد المحقق وبهذا انحصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم وان لم يكن الامام قائلا بهذا النحو من الفرق ولعلك عرفت ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تمحل فتفكر **قوله** ويؤيده ايضا اي يؤيد ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم **قوله** سيأتي من المحشي آه قال فيما سيأتي عند قول المصنف في تفاسير التصديق وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به والحكم وهو مذهب الامام الخ التصديق على هذا التفسير مجموع تصورات اجزاء القضية فعلى تقدير ثلثيتها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم وعبارة الكتاب كما ترى ناظرة الى الاول انتهى **قوله** حيث لم يقل آه الحيثية تعليلية للتائيد وجه التائيد ان السيد المحقق لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية مع كونه اخصر بل قال مجموع تصورات اجزاء القضية فعلم ان القضية ليست معلوما للتصديق على مذهبه والا لما كان للعدول فائدة معتدة بها قال بعض الناظرين يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا مع ان الامام قائل بكونه مركبا انتهى **اقول** ايهام ادراك القضية لكون التصديق امرا بسيطا ممنوع كما لا يخفى **قوله** فما ظن الاذكيان المولوي محمد عظيم الكوفاموي وحاصل ايرادهم ان مقصود السيد المحقق من ايحاء قوله في المنهية ثم في كلامه شئ آخر آه هو الاعتراض على السيد الشريف بانه يلزم على تحريره عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم بناء على ان القضية هو الامر العقلي المركب كما صرح به السيد والضمير في قوله والعلم بها راجع الى المفهومات المتعددة مع ان المقرر عند الامام خلافه **قوله** من ايحام هذا الكلام هو الكلام على سبيل التهكم ونحوه كما في قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة وليس في القرآن الكريم من هذا الباب غير هذه الآية صرح به العلامة ابن الاثير الجزري

في كتابه المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر فاحفظه قوله والفرق عند الامام ظاهر فانه قائل بالفرق بين القضية والتصديق مثل
الفرق بالعلم والمعلوم قوله عجيب كل العجب قد يقال قد تقرر في مقره ان الكل اذا اضيف الى النكرة يراد به كل فرد فرد واذا اضيف
الى المعرفة يراد به جميع اجزاء المدخول عليه وعليه تتفرع صدق كل رمان ماكول وكذب كل الرمان ماكول وههنا كل قد دخل على
العجب المعرفة فيفيد ان العجب بجميع اجزاء العجب وهذا عجيب لان مراتب العجب متفاوتة فلا يكاد يصح هذه الدعوى **اقول** في جوابه ظاهر
العبارة وان كان يفيد ما ذكر الا انهم يذكرون مثل هذه العبارة ولا يريدون به الا القوة فالمراد عجيب غاية العجب ونظيره ما حكي ان
الصاحب بالقاسم اسمعيل بن عباد انشد يوما حضرة الاستاذ ابن العميد قصيدة ابي تمام فيها هذا البيت شعر كريم متى امدحه امدحه والورى
معي واذا ما لمته لمته وحدي فلما بلغ الى هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئا قال نعم مقابلة المدح باللوم وانما يقابل
بالذم الهجاء فقال الاستاذ غير هذا اريد فقال الصاحب لا ادري غير ذلك فقال الاستاذ هذا التكرير في امدحه امدحه مع الجمع بين الحاء
والهاء وهما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال نافر كل التنافر فاثنى عليه الصاحب فقول الاستاذ نافر كل التنافر ليس المراد
منه انه لا تنافر اقوى منه كما يفيده ظاهره وليس مرادا له بل المراد انه تنافر قوي كما لا يخفى ان مثل هذه العبارة مستعملة في كلامهم
للقوة فكذا قول المحشي ههنا عجيب كل العجب كما انه ليس المراد به القوة بل بالاستفادة منه بحسب الظاهر كما نقول هذا الحكم
ادعائي لا تحقيقي حتى يلزم عليه كونه خلاف الواقع ولا امتناع في الادعاء سلمنا ان هذا الحكم تحقيقي لا ادعائي فنقول غرض
المحشي ان قول هذا الفاضل عجيب كل العجب في هذا المقام بالنسبة الى اقوال الآخرين وهذا صحيح بلا شبهة فهو مكن من الشاكرين
قوله والتصور واه ... ليس ... السيد المحقق بالنسبة هذا الفاضل ... في المنطق ... عند
الامام المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة والقضية عبارة عن المفهومات من حيث كونها امرا واحدا مركبا
فليست القضية معلوما بالتصديق في زعم السيد المحقق ايضا ويؤيده ما ذكره ايضا من ان التصديق هو مجموع التصورات
اجزاء القضية عند الامام حيث لم يقل او مدرك القضية فهو ينادي باعلى نداء على ان الفرق بين القضية والتصديق ليس
بالعلم والمعلوم في زعم المحشي فما نسب اليه هذا الفاضل افتراء صريح عليه بل مقصوده من قوله في كلام المحشي آخرا دفع
لنفس بيان الاختلال في كلام السيد الشريف بان الظاهر ارجاع ضمير العلم بها الى الامر العقلي المركب ويلزم ح
عدم انطباقه على مذهب الامام وانما ينطبق لو ارجع الى المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهي بهذه الحيثية
غير مذكورة فيما قبل وقال بعض الناظرين قد عرفت ان لا اختلال في عبارة السيد انما الاختلال في زعم الشارح قدس سره المحشي
اقول قد عرفت عرفا تاما وجه الاشكال في عبارة السيد لو لم يتكلف مع الاستخدام وعدم الاختلال ... في زعم هذا
القائل وما سبب ترك الاختلال فقد ذكروا ... من ... الجهل المركب ... فقول هذا القائل ايضا الا ... الاختلال
كلام السيد الى ... **قوله** والقضية باسرها الفاضل المولوي محمد اعلم ... يراد ... هو ... بهذه
المفهومات المفهومات من حيث الوحدة لتكون امرا عقليا واحدا مركبا ... قوله والعلم بها المفهومات من حيث انها متعددة فلا اختلال
في كلامه اصلا **قوله** من قبيل صنعة الاستخدام ... عبارة عن ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره الآخر
... الآخر ... او يراد باحد ضميريه احدهما ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر ... يكون المعنيان ... بين ...

وان یکونا مختلفین قوله وهی من المحسنات المعنویة تحسین الکلام بعد رعایة بلاغته ضربان معنوی ای راجع الی تحسین المعنی اولاً
بالذات وان کان بعضها قد یفید تحسین اللفظ ایضاً کالاستخدام والمطابقة والمشاکلة ولفظی ای راجع الی تحسین اللفظ وهو
المقصود بالذات منه کالتجنیس وغیره وارباب علم البدیع انما یبحثون لکن هذین النوعین من التحسین تحقیقه فی موضعه قوله لیس بجید
فاصله ان حسن صنعة الاستخدام لیس علی الاطلاق بل اذا قامت القرینة علی فهم المراد وبدون قیام القرینة لا یحصل بها حسن بل تکون
مخلة بالفهم وفی عبارة السید السند لا قرینة تدل علی ذلک وفیما اورده الفاضل الچلپی بان ارتکاب صنعة الاستخدام ههنا اعتماداً
علی شهرة ان القضیة واحد اعتباری مرکب من تلک المعلومات الثلثة ولا بد لتعلق الادراکات المتعددة من کون المتعلق امراً
متعدداً ولعله الی هذا اشار الفاضل المحشی بقوله لیس بجید قوله ولهذا ای لعدم قرینة فی کلامه حتی تدل علی ذلک قوله الی امر خارج
وهو ما قال فی حاشیة الحاشیة بان المراد بالمعلومات الخ قال فان قلت الخ الغرض منه منع قول المصنف والعلم الحضوری
لا یکون بحصول صورة بان المراد بحصول الصورة فی تفسیرهم العلم بحصول صورة الشیء فی العقل الصورة الحاصلة تسامحاً
وهی ای الصورة الحاصلة اعم من ان تکون غیر المعلوم او غیره بالاعتبار کما فی العلم الحصولی او عینه کما فی العلم الحضوری
فعلم ان العلم الحضوری ایضاً قسم من الصورة الحاصلة فبطل قول المصنف والعلم الحضوری لا یکون بحصول صورة
قال تسامح ذکر المحقق الدوانی فی حواشی التهذیب ثلثة وجوه للتسامح فی هذا التعریف الاول ان العلم هو نفس الصورة
الحاصلة لانه من مقولة الکیف علی الاصح لا حصولها الذی هو نسبة بین الصورة والعقل فتعریف العلم به تسامح ولا یخفی
علیک ما فیه فان العلم وان صرح جماعة من المحققین انه من مقولة الکیف لکنه لیس کذلک کما اوضحنا لک سابقاً من ان کونه
کیفاً حقیقة انما یصح علی القول بحصول الاشیاء باشباحها واما علی القول بحصولها بانفسها کما هو المختار عندهم فکلا بل العلم
متحد مع معلومه فان جوهراً فجوهر وان کیفاً فکیف وان اضافة فاضافة وقد مر ما له وما علیه فتذکره علی ان هذا المحقق نفسه صرح
فی حواشی شرح التجرید بان العلم لیس کیفاً حقیقة وعدهم العلم منه تسامح تشبیهاً للامور الذهنیة بالامور العینیة فکیف یقول
ههنا انه کیف علی الاصح اللهم الا ان یکون ذلک القول مبنیاً علی التحقیق وهذا الکلام تقلیداً للمشهور فالاوجه ان یطرح حدیث کون
العلم من مقولة الکیف من البین ویقال فی بیان التسامح ان العلم عند المحققین عبارة عن الصورة الحاصلة لا عن حصولها
فتفسیره بحصولها لا یخلو عن تسامح الوجه الثانی ان المتبادر من اضافة الصورة الی الشیء کما فی هذا التعریف الصورة المطابقة
فلا یشتمل هذا التعریف الجهل المرکب بخلاف ما اذا قیل الصورة الحاصلة من الشیء فان الصورة الناشیة من الشیء قد لا تطابقه
ولا یخفی علی الفطن ما فی هذا الوجه ایضاً فان المتبادر من صورة الشیء مطابقتها لما هی صورة له وهذه المطابقة شاملة للتصورات
والتصدیقات باسرها والمطابقة التی لا تشمل الجهلیات المرکبة هی المطابقة مع ما فی نفس الامر وهی الآتیة او من لفظ صورة
الشیء فالاولی ان یبدل التبادر بالایهام ویقال صورة الشیء یوهم ان الصورة لا بد ان تکون مطابقة له ولا کذلک
الصورة الحاصلة من الشیء فکان اولی منه الوجه الثالث انه یخرج منه العلم بالجزئیات المادیة فانه لا تحصل صورها
فی العقل ای النفس المدرکة علی الاصح بل انما تحصل فی الحواس الباطنة بخلاف ما اذا قیل عند العقل فان عند یستعمل
فی القرب بین الشیئین سواء کان بالحضور او بحصوله فیه الا ان یقال المراد بالعقل فی التعریف الذهن وهو اسم لمجموع

الحواس النفس فانه ربما يطلق الحق على الذهن مقابل الخارج ايضا ويصدق التعريف على علم الجزئيات المادية ايضا
لحصول صورها في الذهن لانا نقول هذا التقرير لا يدفع التسامح وان اندفعت به بالتاويل والمطلوب هو الاول كما لا يخفى
والتحقيق ان غرض السيد المحقق ههنا تتميم بارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة تحصيلا [illegible] حاجة الى ذكر التسامحين
الآخرين بل لو قال قد وقع في كلام كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول الصورة تسامحا والمراد الصورة الحاصلة الخ لكان اخصر
[illegible] بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا حاجة الى ذكر هذا التسامح ايضا ولا دخل له في الاعتراض فان الاعتراض متوجه
على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى الصورة الحاصلة او حصول الصورة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من التصور والتصديق
كما يفهم من تقرير المعترض كان حصول الصورة ايضا اعم فتتميم التقريب [illegible] ان يراد بالحصول الحاصل [illegible] الجواب عن الاول
[illegible] ذكر التسامحين الآخرين وان لم يحتج اليهما لكن ذكرهما استطرادا وتنبيها للاول واما الجواب عن الثاني [illegible] بحسب الظاهر الذي
[illegible] النظر الاول هو ان ذكر هذا التسامح اشارة الى دفع توهم [illegible] ان يتوهم من قول المصنف والعلم التصوري لا يكون بحصول صورة
من ان العلم الحصولي عبارة عن حصول الصورة وهو مخالف لما [illegible] القوم [illegible] وحاصل الدفع انهم
يعرفون العلم بحصول الصورة ويريدون به الصورة الحاصلة تسامحا فمعنى قول المصنف ان العلم التصوري لا يكون بحصول الصورة
ان العلم التصوري لا يكون بالصورة الحاصلة [illegible] فانه بالآلة يتحقق قوله لانا [illegible] اعلم ان بعض المحشين قد اورد
على [illegible] السيد المحقق المصنف [illegible] قلت بان هذا الجواب [illegible] السائل [illegible] السؤال
قد وقع من كثير من المحققين [illegible] من حيث [illegible] الناقل [illegible] ان قول
[illegible] المعترض الناقل وهو اعم [illegible] الناقل [illegible] قول السيد المحقق
وهو اعم [illegible] تحت النقل وليس كذلك [illegible] اخص [illegible] تحت النقل
[illegible] الذي [illegible] ومن كلامه ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة تسامحا
[illegible] مقولة [illegible] فلم [illegible] حصول الصورة [illegible] مقولة [illegible]
[illegible] بين الحاصل وبين [illegible] تحت الاضافة [illegible] التسامح [illegible] المراد بحصول الصورة الصورة
الحاصلة بان [illegible] تحت الفاعل [illegible] الاضافة [illegible] الى الموصوف [illegible]
الصورة الحاصلة [illegible] قول المعترض [illegible] تحت [illegible]
اورد المعترض من [illegible] قوله لما كان العلم [illegible] مقولة [illegible]
[illegible] قوله مع كونه من مقولة الاضافة [illegible] ان [illegible] من [illegible] العلم ثلاثة مذاهب الاول
ان يكون من مقولة الكيف والثاني ان يكون من مقولة الانفعال والثالث ان يكون من مقولة الاضافة لكن النظر
الدقيق يقتضي بطلانه فان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني كما صرح به السيد المحقق في حواشي [illegible] الوجود وغيره من الامور العامة
ليست من [illegible] المقولات [illegible] بل [illegible] الانفعال
عدم دخول الامور العامة [illegible] المقولات [illegible] الاشياء [illegible] المقولات [illegible]

الاشياء في المقولات العشر انما هي بالنظر الى الحقائق المتاصلة اي ما لا يكون اعتباريا محضا ولا انتزاعيا فرضيا بل يكون لها
جنس وفصل في الذهن وان كان امرا انتزاعيا كالاضافيات وانما يكون لها بسائط ذهنية كالفصول والامور العامة ومنها
الوجود وما يكون اعتباريا محضا كالمجموع من الجواهر والاعراض فليست داخلة تحتها ولا تنحصر فيها وبالجملة حصول الصورة
ليس من مقولة الاضافة فلا يكون موجبا للحكم بالتسامح ثم قال لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف وحصول الصورة ليس داخلا
في مقولة من المقولات حكموا بالتسامح لكان اولى قوله كما في شرح المواقف اقول ما نقله المحشي بايراده على التعريف المذكور بحكم
التسامح على ما ههنا كما عليه تبعة تصحيح النقل لما لا يتوجه عليه شيء فان الناقل لا يتوجه عليه شيء من الاسولة قوله ولم يظهر انهم عمموا
اليه اقوال بعض الناظرين فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث تشمل الحضوري ايضا انتهى اقول
لا بد من تصحيح النقل ولعله لم تحصل له المراجعة الى اسفارهم فان الذي يظهر من المراجعة اليها هو انهم لم يعمموا الصورة الحاصلة مطلقا
بل ارادوا الصورة الحاضرة من الصورة الحاصلة ثم عمموا انظر الى صنيع المحقق الدواني في حواشي التهذيب حيث عرف اولا
العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ثم قال والمراد به مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك ثم عممه بقوله سواء كانت تلك
الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي او عينها وهو في العلم الحضوري وبالجملة لم يعمم احد منهم الصورة الحاصلة بل الصورة
الحاضرة وقد صرح بعضهم ان الحصول قد يطلق مرادفا للحضور والوجود والاعم الشامل للحضور بنفسه وبصورته وقد يطلق على ما يختص بالحصولي
فينبغي ان يعرف العلم بحصول الصورة اولا واريد المعنى الثاني وهو المراد في قول المصنف ههنا والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة
وحينئذ يعم التعريف المذكور بارادة المعنى الاول الشامل للحصولي والحضوري قوله لكن اي كيف يمكنهم تعميم الصورة الحاصلة بادخال
العلم الحضوري فيها قوله وانما الداعي آه الاظهر ان يقول انما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم وهم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت
ما ليس من مقولة من المقولات قوله فلو عمموا آه حاصله انهم انما حكموا بالتسامح في التعريف العلم بحصول الصورة لئلا يلزم اندراج ما هو
من مقولة الكيف اي العلم تحت مقولة الاضافة بحسب هذا التفسير فلو عمموا الصورة الحاصلة للحضوري ايضا لزم التكرار على ما هو
المحذور قوله عاد المحذور المذكور اقول لا يخفى ما فيه فان اللازم في ما سبق لزوم وهم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى واللازم ههنا اندراج ما ليس من جنس مقولة من المقولات تحت ما هو من مقولة الكيف فلا يلزم عود المحذور المذكور بل المحذور
المحذور الآخر اشد من الاول الا ان يقال ليس المراد بالمذكور شخص المذكور بل جنسه وهو لزوم وهم اندراج الشيء تحت ما يباينه وهذا القدر من
المحذور مشترك في الموضعين قوله بل حاله كحال المعلوم آه محصله ان العلم الحضوري ليس داخلا تحت مقولة حتى يكون حكمه حكم المعلوم
ذاتا واعتبارا لكن الامر تحقيقه فيكون حاله كحال المعلوم فان كان المعلوم جوهرا كالنفس الناطقة كان علمها ايضا جوهرا وهو عينه جوهرا
وان كان عرضا كان علمه ايضا عرضا وهو عينه عرضا ولا كذلك العلم الحصولي فانه مندرج تحت مقولة الكيف وهي الكيفية على الاصح
قال في المنهية قيل ان الصورة ايضا كذلك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان غيره
فالصورة ايضا غيره فالصورة ليست مطلقا كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهت وقد مر منا ما يتعلق بهذا المقام فتذكر
قوله بل هو اي قوله وهي اعم قوله واذا تحققت هذا اي حفظت وفهمت ان قوله وهي اعم ليس بداخل تحت النقل قوله
ان حاصل الجواب آه هذا حاصل للجواب على تقدير عدم دخول الجملة المذكورة تحت النقل بالمنع عليها واما ما قال بعض الناظرين

هذا حاصل الجواب على التقدير ان يكون قوله وهي اتم غير داخل تحت النقل وعلى التقدير ان يكون داخلا تحته انتهى فيرد عليه من القلم ما

مع عدم صحته في نفسه بما فيه الفاء الداخلة على العلم وكذا اقول وذلك البعض الحاصل ان القول بتعميم الصورة لما حصل من

الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين لكن المجيب تابعه لكونه باطلا انتهى قوله لان المفهوم منها آه منشأ الوهم

لفظ من وتحصيل وجه آخر لكون التعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشيء اولى من التعريف بحصول صورة الشيء بالاحتراز من

قوله بالذات كما في التصديقات قوله او بالاعتبار كما في التصورات قوله فليت شعري التصور فان في الحكاية لا بد من المغايرة بين الحكاية

وما هي حكاية عنه ولو اعتبارا وفي الحضوري التغاير مفقود مطلقا قوله لانه وان وجد آه دفع توهم عسى ان يتوهم ان التغاير الاعتباري

موجود في الحضوري ايضا فان النفس مثلا من حيث ان فيها قوة عاقلة عالم ومن حيث ان فيها قوة [illegible] معلوم ومن حيث انه [illegible] قوة

الكشف علم وهذا التغاير [illegible] الحصولي [illegible] حقيقة

المصداق انما هو التغاير بحسب العنوان بعد الصدق فلا يتحقق [illegible] في الحكاية من التغاير حقيقة قوله كما وهم المتوهم المولوي محمد [illegible] قال في

المنهية اي الا كان قوله وهي اتم تتمة او رد بالمعترض فما وهم فاسد انتهت قوله والناقل لا يتوجه عليه آه الاولى ان يقول الناقل من

حيث انه ناقل آه وتوضيح المرام ان المنع عندهم عبارة عن طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل والنقض عبارة عن ابطال الدليل

متمسكا بشاهد دال على التخلف او لزوم المحال والمعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المدعي الدليل فلا بد لهذه الثلاثة

من الدعوى والدليل والناقل اذا نقل شيئا كما ان يقول قال ابو حنيفة النية ليست بشرط في الوضوء فلا يخلو اما ان يصير مدعيا لما نقله

او لا فان صار مدعيا بالمنقول فقد صار ناصبا منتصبا للمدعي لان [illegible] لا يكون الا لتصحيح النقل فقط فاذا اراد الاستدلال عليه صار

ناصبا [illegible] المستدل والناصب يتوجه عليه الاسولة الثلاثة فيرد على مثل هذا الناقل كل واحد من هذه الثلاثة لكن لا من حيث انه

ناقل بل من حيث انه مدع وعلى الثاني لا يتوجه عليه شيء من الاسولة فان التعريفات تنبئ عن وجود الدعوى والدليل وهما مفقودان

في النقل من حيث هو نقل فان اردت زيادة توضيح لذلك فاستمع ان في النقل يتحقق اربعة امور الناقل والنقل والمنقول والمنقول عنه

ولا شك انه لا توجه الاسولة على الناقل وهو ظاهر ولا على النقل الذي هو فعل الناقل فانه لو اورد عليه شيء مثلا فاما ان يكون المنع

المانع منه عدم تسليم النقل بان يقول لا نسلم انك تنقل كذا فهذا باطل قطعا واما ان يكون غرضه طلب تصحيح النقل فهذا ليس منعا

حقيقة وكذا لا معنى لتوجه الاسولة على المنقول عنه وهو ظاهر فان المنقول عنه [illegible] ولا معنى لتوجه السوال عليه بقي الشق الثالث وهو توجه

الاسولة على الشيء المنقول وهو وان كان صحيحا بحسب الظاهر لكنه ليس كذلك لان الناقل لم يلتزم صحته حتى يرد عليه الايراد الا ان يكون [illegible]

المسائل [illegible] تصحيح النقل فهو امر آخر وهذا معنى قول بعض المحققين لا يمنع النقل الا مجازا فالمراد بالنقل [illegible] وقد ذكر

ذلك كله في شرح الرسالة الرشيدية المسمى بالهدية الرشيدية قوله فاسد وذلك لما عرفت ان قول المعترض هي اتم ليس داخلا تحت النقل

[illegible] قال المحقق العلامة ينبغي ان يعلم انه يكون منشأ هذا الوهم على التقدير اندراج ذلك القول تحت النقل بان المنع وان لم يكن متوجها على النقل

لكن متوجه على المنقول [illegible] فلا يقال هذا النقل من فلان ممنوع ويجوز ان يقال النقل عن فلان ممنوع [illegible]

[illegible]

[illegible] فاسد ايضا اذ لا منع الثالثة وان [illegible]

كما في ما نحن فيه انتهى ولعلي ما نعني وررود المنع ونحوه على المنقول عنه فانها انما ترد على الدليل والدعوى والمنقول عنه ليس بدليل ولا دعوى وهذا امر يفهمه البله والصبيان **قال** في المطارحات هو علم لكتاب صنفه ابو الفتوح شهاب الدين بن يحيى بن حبش الحكيم السهروردي المقتول في سنة سبع وثمانين وخمسمائة صاحب حكمة الاشراق والتلويحات وهياكل النور وغيرها وابن اخت العارف الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف صاحب السلسلة وتمام عبارته هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر او لم يحصل على الثاني فاما ان يزول عنا شيء او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراك امر آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء وعلى الثاني فللنفس ادراكات غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس لادراك شيء ثم الادراك للشيء تحصيل لا انتفاء ويجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية وليس وجود الشيء في الاعيان نفس الادراك والا لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم الشيء على وجوده وبالجملة لابد من حصول اثر في النفس فاذا كان للشيء وجود في الخارج ان لم يطابقه الاثر عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من تلك الوجه وان طابقه من جميع الوجوه التي سواها يحصل الادراك به كما هو انتهت ولابد علينا ان نذكر اولا ما يتضح به كلام المطارحات وثانيا ما يرد عليه من المناقشات فنقول غرض صاحب المطارحات ههنا اثبات ان علم الاشياء بحصول صورها فينا لا على طريق الازالة عنا وتوضيحه ان النفس لما كانت مجردة عن المادة ولواحقها فتكون ذاتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها فتدركها ادراكا حضوريا غير محتاجة الى امر آخر وقدر تفصيله واما الاشياء الغائبة عنها اي ما عدا ذاتها وصفاتها فلا سبيل الى علمها الا بواسطة بها ينكشف المعلوم عندها وهي الصورة العلمية الحاصلة وذلك لانا اذا ادركنا شيئا من الاشياء الغائبة عنا على سبيل الادراك الحصولي بعد ان لم ندركه كزيد مثلا فلا يخلو اما ان يحصل فينا امر او لم يحصل على الثاني فاما ان يزول عنا شيء او لم يزل فهذه ثلثة احتمالات كلها باطلة الا الاول وهو المطلوب اما بطلان الاحتمال الثالث وهو ان لا يحصل شيء ولا يزول فبينه بقوله فان لم يحصل ولم يزل وقدم على الاحتمال الثاني لقلة الكلام فيه وكثرته في الثاني وحاصله انه لو لم يحصل فينا امر عند علمنا بزيد ولم يزل عنا امر يلزم ان يستوي حالتا الادراك قبله والا باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه اذا استوى حال العلم وما قبله فلا يكون في العالم زيادة امر عند العلم فاي سبب لحصول العلم له في هذا الوقت دون ما قبله على انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده في حال الجهل واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون العلم بزوال شيء عنا لا بحصوله فتبين بطلانه بقوله وان زال عنا شيء الخ وتوضيحه انه لو كان علم الاشياء بالازالة فاذا علمنا زيدا وزال عنا شيء فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء الزائل ادراك امر آخر كعمرو مثلا بان يكون قد ادركنا عمرا قبل علم زيد فاذا ادركنا زيدا ازال عنا ذلك الادراك فكان زواله ادراكا له او اما ان يكون صفة غير الادراك من صفات النفس كالسرور والحزن وغير ذلك ولا احتمال ثالث سواهما وكل منهما باطل فمذهب الازالة باطل اما بطلان الاول فبينه بقوله وعلى الاول واما بطلان الثاني فبينه بقوله وعلى الثاني وتوضيح الاول انه اذا كان ادراك شيء كزيد بزوال ادراك امر آخر كعمرو يلزم كون الادراك الزائل وجوديا لا عدميا سلبيا اذ لو كان امرا سلبيا بان يكون ادراك عمرو بزوال ادراك آخر فيلزم كما لا يحصل شيء وهكذا يلزم تعلق الانتفاء بالامر العدمي واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان ادراك زيد زوال الادراك عمرو وقد فرضنا

ايضا زوال اللازم لتعلق الزوال بالزوال ضرورة وكذا ادراك عمرو لما كان زوال الادراك بكر وهو ايضا زوال الادراك آخر فيلزم تعلق
العدم بالعدم وقس عليه وأما بطلان اللازم فلان العدم مفهوم يقتضي الاضافة الى الوجود ولا يمكن تعلقه بالعدم والا لزم ان يكون
المسلوب نقيضان احدهما مسلوب وثانيهما سلبه وتعدد النقيض لشيء واحد باطل عندهم وستطلع على تحقيق ذلك عن قريب وثانيا فلبطلان
اللازم يبطل الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعني ادراك عمرو مثلا امرا عدميا بل وجوديا فثبتت وجودية الادراك الزائل فيبطل بعد
الازالة لا يقال المطلوب هو ثبوت وجودية جميع الادراكات ولم يثبت لانا نقول قد ثبت منه وجودية جميع الادراكات بإجراء هذا التقرير بان نقول انا
ادركنا زيدا وكان علمه زوال الادراك عمرو لزمت وجودية ادراك عمرو وادراك عمرو اذا كان زوال الادراك بكر يلزم وجودية ادراك بكر وهكذا في السلسلة
الماضية وأما في المستقبلية فنقول اذا ادركنا بعد ادراك زيد شيئا يلزم منه كون ادراكه وجوديا ثم اذا ادركنا بعده امرا آخر يلزم كون ذلك الادراك
وجوديا وهكذا فان قلت قد تقرر في مقره ان الادراكات الحصولية للنفس لا تحدث الا بعد مرتبة العقل الهيولاني سواء كانت النفس قبل هذا وحادثة فنقول
لا تثبت من هذا التقرير وجودية اول ادراك حصل له لانه ليس قبله ادراك شيء فلا يكون زوال الشيء فلا تثبت من تعلق الزوال به وجوديته قلت فيه تسليم
للمدعى فان قلت هذا التقرير لا يتم في آخر ادراك حصل للنفس وذلك في الآن الذي قبل آن الموت فانه ليس بعده ادراك وزوال تعلق به حتى
تثبت منه وجودية هذا الادراك فيحتمل ان يكون جميع الادراكات وجودية دون الادراك الاخير وهو خلاف المطلوب قلت اولا انه لا قائل
بالفصل فلما ثبتت وجودية جميع الادراكات سوى الاخير ثبتت وجودية الاخير ايضا وفيه انه على هذا لا يبطل مذهب الازالة بالكلية
بالتقرير المذكور الا بعد انضمام عدم القائل بالفصل وتساوي جميع الادراكات في الوجودية والعدمية وهو خلاف ما صرح به السيد
المحقق ههنا فانه ذكر ان تقرير صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي وسيأتي تحقيقه وثانيا ان الذي ثبت بالبرهان القطعي ان ادراكات
النفس لا تنقطع بل لها بعد الموت ايضا ترقيات وعلوم فلا يتحقق الادراك الاخير وثالثا انا لو سلمنا تحقق الادراك الاخير لكنا نقول على هذا
التقدير وان لم يتحقق بعده ادراك لكن يمكن ذلك البتة فنقول لو كان هذا الادراك الذي فرضتموه اخيرا زوالا وعدميا لزم امكان تعلق العدمي
بالعدمي لامكان ان يتعلق به زوال وعلم ان لم يمت الرجل في ذلك الآن وتعلق العدمي بالعدمي محال بنفسه فامكان ذلك ايضا محال
لان امكان المحال محال واذا استحال اللازم استحال الملزوم وهو كون ذلك الادراك الاخير عدميا فثبت المطلوب وهو وجودية جميع الادراكات
بالتقرير المذكور هذا كله بالالهام في هذا الوقت فاغتنمه فانه من نوادر الوقت وتوضيح الثاني انه لو كان الزائل عند العلم بشيء مثلا صفة من
الصفات النفسانية غير الادراك يلزم اجتماع صفات غير متناهية في وقت واحد واللازم باطل بالبراهين فالملزوم مثله وجه الملازمة
ان النفس في كل وقت قوة لان يدرك الامور الغير المتناهية وادراكات الامور الغير المتناهية على هذا التقدير زوالات كل منها زوال
صفة موجودة في النفس من قبل فلا بد من ان يكون بازاء العلوم الغير المتناهية صفات معلومة غير متناهية فان العلم يكون بحسب
المعلوم تعددا وتعددا وكيفية والا لا يمكن تعلق الزوال الواحد بامور كثيرة فلا بد لكل زوال من امر فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
في النفس قطعا فثبت من هذا كله ان علم الاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة فينا لا بزوال شيء عنا ثم اورد صاحب المطارحات
دليلا آخر اثباته بقوله ثم الادراك ليس بتحصيل الخ وحاصله ان الانسان اذا رجع الى وجدانه وتأمل في حاله يجد تحصيل امر عند العلم
بشيء لا زوال امر فيبطل مذهب الازالة ثم ايده بقوله ليس وجود الشيء في الاعيان الخ وحاصله ان ادراك الاشياء زائد على وجودها
ووجودها وهو المسمى بالصورة العلمية الموجودة في الذهن ووجودها العيني في الموصوف ولا يمكن ان يكون علم كل شيء نفس وجوده في الخارج

والا لزمت مفاسد عديدة منها انه لزم ان يكون كل موجود مدركا لان ملاك الادراك كان نفس الوجود والاشياء متساوية الاقدام
في الوجود فلا بد ان يكون كل موجود مدركا لانفسه ومنها انه لزم عدم سبق علم الشيء على وجوده اذ لا يتصور الشيء قبل نفسه ولما كان العلم
عبارة عن نفس وجود الشيء العيني فكيف يتصور سبق العلم على الوجود ومنها انه لزم عدم علم المعدومات لعدم مناط العلم هناك
فثبت ان النفس في وجود الاشياء ليس كما ذكر فيه العلم بل لا بد من حصول صورة وظاهر ان الشيء ما لم يطابق الشيء لم يكن حاكيا
عنه فلا بد من ان يكون في ذلك الاثر الحاصل مطابقا لذي الاثر فان كانت المطابقة تامة يكون العلم ايضا تاما وان كانت ناقصة يكون العلم ايضا ناقصا
هذا حاصل كلام المطارحات [illegible] الى آخره [illegible] ايرادات الاول ما اورده المحقق الدواني في حواشي شرح الهياكل النور بانه على تقدير ان يكون
كل ادراك زوالا لادراك امر آخر لم لا يجوز ان يكون زوال الادراك حضوريا ويكون بعد زوال الادراك ولا يلزم من كون كل ادراك حصوليا زوالا لكون العلم
الحضوري ايضا كذلك [illegible] اقول ان ههنا احتمالا ثالثا سوى ما في المطارحات وهو ان يكون ذلك الزائل علما حضوريا و[illegible] المذكور
وان اثبت كون ذلك الزائل الحضوري وجوديا لا محالة لكنه لا يفيد اذ الغرض اثبات وجودية العلم الحصولي لا العلم الحضوري ولم يثبت
فيحتمل ان يكون جميع الادراكات الحصولية ازالة والادراك الحضوري وجوديا ولا يلزم من كون الحصولي زوالا كون الحضوري ايضا
زوالا فما لم يبطل هذا الاحتمال لم يثبت المدعى وعندي ان هذا الحاصل لا ينطبق على عبارة المحقق المذكورة وتقريره المنطبق عليه
ما ذكرته في تعليقي الحاشية على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل ان غرض المحقق منع الملازمة التي ذكرها صاحب المطارحات
بين كون ذلك الشيء ادراك امر آخر وبين لزوم وجودية ذلك الادراك فافهم واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل بقوله
الظاهر ان المستدل اراد بالادراك الادراك الحصولي [illegible] هذا زوال لادراك الحضوري يكون انتفاء لصفة اخرى غير الادراك ويكون
داخلا في الشق الثاني انتهى وفيها [illegible] على ما فصلت في تعليقاتي عليها منع بطلان الحصر بان هذا الاحتمال الذي ظنه المورد ثالثا داخل
في الثاني [illegible] يكون المراد من الادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي بقرينة المقام وكذا المراد بالادراك لمنافات للغير ايضا
هو الادراك الحصولي بناء على ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى فيكون المعنى وان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك
الشيء الزائل ادراك امر آخر على سبيل الحصول كعلم عمرو مثلا او لا يكون كذلك بل صفة غير الادراك الحصولي سواء كانت [illegible] علما
حضوريا لامر آخر او امرا آخر فيكون الاحتمال المذكور وهو ان يكون الزائل علما حضوريا داخلا في الشق الثاني و[illegible] ما في
المطارحات والايراد الثاني ان الشق الاول لما كان عبارة عن كونه غير حضوري فيكون حصوليا فيكون وجوديا ايضا لما عرفت
من ان الحصول والوجود والثبوت القائم مترادفة [illegible] معنى واحد فلا حاجة الى مؤنة الاستدلال وجوابه ان تعيين الطريق
ليس [illegible] المناظرين على ان الشق الاول عبارة عن كون الزائل غير حضوري وهو اعم من ان يكون حصوليا فيكون امرا وجوديا
او عدميا بان يكون زوالا فيكون امرا عدميا فلا يثبت من مجرد كونه غير حضوري كونه حصوليا ووجوديا ما لم يقم برهان عليه والايراد
الثالث ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا من انه على تقدير ان يكون زوالا لامر آخر غير الادراك الحصولي لا يلزم ان يكون
للنفس صفات غير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية وهو ممنوع [illegible] لكل نفس قوة [illegible] يحصل لها
من المعلومات [illegible] الامور متناهية [illegible] في هذا الايراد من الغفلة فان في ادراك النفس الامور الغير المتناهية صورا
اربعا الاولى ان تدرك النفس الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد والثانية ان تدرك ادراكا واحدا مستقلا بادراكات [illegible]

غير متناهية بالاجمال والثالثة ان تدرك الامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية واذا عرفت ان تدرك في
كل آن على سبيل البدلية وليس المراد ههنا الصورة الاولى كما زعمه المورد والمحقق لاستحالتها واما الصورة الثانية والثالثة فلا استحالة
فيهما فلانكم ان مرادتين ههنا ايضا لكن ثبت الصورة الرابعة هي المرادة ههنا وتوضيحه ان للنفس في كل آن قوة ادراك الامور
الغير المتناهية على سبيل البدلية بان لها قوة ان تدرك في هذا الآن زيدا او بكرا او خالدا او عمرا وهكذا ولكن ليس لها ان تدرك
جميع الامور الغير المتناهية في آن واحد لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية فلا بد ان يكون في النفس قبل هذا الآن
ادراكات غير متناهية يزول واحد منها عند تعلق العلم به فان قلت اي حاجة الى وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبل
هذا الآن فانها لا تدرك في هذا الآن الا شيئا واحدا فنافيها لا يلزم وجود زائل هذا العلم قبل هذا الآن الا وجود غيره قلت لما كانت النفس
قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية في كل آن يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فيها قبل هذا الآن فتقدر النفس على
ازالة اي شيء شاء من الاشياء المجتمعة فيها فانه لو لم توجد فيها في الآن السابق الامور الغير المتناهية بل القدر المتناهي مثلا عشرة او دون فلا تقدر
النفس على ادراك الامور الغير المتناهية بدلا في الآن اللاحق بل بالقدر الاعلى زوال هذا القدر اي عشرة او زوال ... فقد ... الآن النفس ...
الادراكات الغير المتناهية بهذا الوجه اختلفت والايراد الرابع ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا بانه بعد تسليم وجود الامور الغير المتناهية
في النفس بطلانه ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مترتبة وجوابه يعلم من تحقيق المصنف ههنا فانه اثبت الترتيب بين تلك
الامور وبه يجيب تقييد في تقى انه يخالف ما صرح به ذلك المحقق ايضا في شرح العقائد العضدية ان الامور الغير المتناهية مطلقا مترتبة او غير مترتبة
لكن من القائلين بان من الامور الغير المتناهية ما هي غير مترتبة تشنيعا بليغا والايراد الخامس لو اريد بما يسمى نحو الشيء محض
اي سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الزائل السابق سلبا عدوليا او ايجابيا حتى تعلق العدمي بالعدمي ذكل ادراك زائل على هذا التقدير
كادراك عمرو مثلا مستقبل له حظ من الثبوت فاذا علمنا زيدا عرض الزوال بهذا الحظ من الثبوت وبقي العدم المحض فلم يلزم تعلق العدمي
انتفاء للعدمي اي السلب المحض فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولي وجوديا محضا اي لا سلبا محضا ولا سلبا عدوليا وان اريد بالاشي السلب
مطلقا محضا كان او عدوليا فلا نسلم هذه المقدمة اذ السلب العدولي لما كان له حظ من التحقق يتعلق به العدم الثابت وحصل هذا الايراد ان الكلام
على العدمي ومقدمتي الدليل فان دليل صاحب المطارحات على سبيل القياس هكذا لو كان الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر لزم تعلق العدمي
بالعدمي لكن تعلق العدمي بالعدمي محال فكذا الملزوم فان كان المراد بالعدمي الذي تعلق به العدمي السلب البسيط المحض فالصغرى ممنوعة
لجواز تعلق العدم بالعدم الثابت وان كان المراد به العدمي مطلقا فالكبرى ممنوعة والايراد السادس ان لفظ الوجودي يطلق
على ثلثة معان الاول الموجود النفس الامري سواء كان في الذهن او في الخارج ويقابله العدمي بمعنى المعدوم في نفس الامر
والثاني الموجود في الخارج وهو اخص من الاول ويقابله العدمي بمعنى المعدوم في الخارج وان كان موجودا في الذهن والثالث ما لا يكون السلب جزءا
لمفهومه فان اريد بالوجودي ههنا المعنى الاول يكون معنى المقدمة المذكورة ان الامر العدمي لا يكون انتفاء للعدمي اي معدوم في نفس الامر
وهو ظاهر فهو وان كان صحيحا في نفس الامر لكنه لا يفيد فلا يتم التقريب فان غايته ما يلزم منه كون الادراك الحصولي موجودا في نفس الامر اعم من
ان يكون موجودا في الخارج او في الذهن واعم من ان يكون السلب جزءا لمفهومه او لا يكون والمطلوب ههنا انما هو اثبات ان العلم الحصولي موجود
في الخارج فيه ما من غير ان يعتبر السلب في مفهومه وان اريد الثاني فالمقدمة المذكورة صحيحة لانه يكون معناها على هذا التقدير ان الامر

العدمي لا يكون انتفاء لما ليس موجودا في الخارج وهذا باطل فان من الاشياء ما لا وجود له في الخارج بل في الذهن ويعرض له العدم
وان اريد انه ثبت الا يكون المقدمة المذكورة صحيحة ايضا اذ على هذا يكون معناه ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما يكون السلب عنه مفهوما
وهذا باطل فان العدمي كثيرا ما يكون انتفاء لما يكون السلب عنه مفهوما كالعمى والايراد السابع ان الثابت بالشق الاول في الدليل
المذكور ليس الا وجودية ذلك الادراك الزائل ولا يلزم من وجودية ادراك حصوليته لجواز ان يكون حضوريا فلا يثبت كون الحصولي
وجوديا وجوابه على ما ذكرنا سابقا من ان المراد بالادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي فاحتمال كونه حضوريا خارج من
البين الايراد الثامن ما اورده بعض الناظرين من المتحيرة حيث قال التحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تسليمه لا يدل
الا على حصول امر في الذهن حين تعلق العلم بشيء ولا يدل على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن لتجويز ان يكون العلم على تقدير
كونه امرا وجوديا حالة اخرى معبرة بالحالة الادراكية ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما حققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود
على صاحب المطارحات وعلى المصنف لا يمكن دفعه اصلا انتهى **اقول** القول بالحالة الادراكية من مبتدعات المتاخرين كشارح
التجريد الجديد وصاحب الافق المبين وتبعهما السيد المحقق وتبعهم صاحب سلم العلوم وامثاله واما في كلام المتقدمين فليس لها اثر والجمهور
فانهم اتفقوا قاطبة بان العلم هو الصورة الحاصلة وفرعوا عليه مقدمات كاتحاد العلم والمعلوم وغير ذلك اذا عرفت هذا فنقول ان كان
غرضه بهذا المورد من كلامه البيان الواقعي لان كلام صاحب المطارحات لا يستقيم على مذهب المتاخرين فمسلم لكنه لا يفيد ههنا وان كان
غرضه الايراد على صاحب المطارحات كما تقتضيه سباقه وصرح به في سباقه فهو ليس بوارد لا على صاحب المطارحات ولا على المصنف ولا على
غيرهما من المحققين لان كلامهم مبني على ما حقق عندهم من ان العلم هو الصورة العلمية والايراد التاسع ما اورده ذلك المحقق في شرح
الهياكل ايضا حيث قال بعد نقل كلام صاحب المطارحات انت خبير انه لا يخلو عن ضرب اقناع اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل للنفس نسبة
ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين قلت هذا كما يدرك بالبصر موجود في الخارج فلا بد من وجود آخر واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا نسلم ذلك فلا يلزم الا وجوده في مدرك ما عقلا
او نفسا نباتية او فلكية او غيرها الى ان قال واما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمة فلا يقيم الدليل عليه سالما من المنع انتهى واجاب عنه
الفاضل المنصوري في شرحه لهياكل النور بان المستدل مردد بين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على وجه ملخص ان الادراك بعد ان لم يكن حالة
حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة اما ان تكون صفة موجودة فينا او لا وعلى الثاني اما ان تكون زوال صفة اخرى او لا والكل باطل
الا الاول فثبت المطلوب **اقول** لا يخفى ان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع فانه اذا اراد بقوله الادراك حالة حادثة فينا ان الادراك
حالة حادثة فينا كحصول الصفات الانضمامية للموصوف فهو ممنوع عند المعترض لا بد لاثباته من برهان ودعوى الضرورة لا تسمع وان اراد
الاعم من ذلك ومن حصول النسبة المتحققة والرابطة الخاصة بين العالم والمعلوم فهو لا يفيد المورد لا المجيب كما بينا والحق ان خلاصة المرام
ههنا ان دليل صاحب المطارحات المذكور ليس دليلا برهانيا بل هو دليل اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة بين الحكماء ككون العلم
عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن لا عبارة عن الاضافة وككون العلم هو الصورة الحاصلة لا حالة اخرى كما فصل عندنا وكعدم تعلق العدم
بالمعدوم ونحو ذلك فلا يثبت منه الا كون الادراك اعم من الوجودي والانتفاء والثابت لا وجودية خاصة والمطلوب هذا الا ان الكلام
الا ان يقال الغرض منه تبيين الاثر كونه زوالا محضا واما النفي كونه انتفاء وثابتا فبدليل آخر فتدبر ولقد اطلنا الكلام في هذا المقام

وفضلات مالم يفصله الاعلام لان المقام مقام مزلة الاقدام كم زلت فيه اقدام الاقوام قوله حاصله آه وقد ذكرنا محصول المحصل فلا نطيل
قوله للنفس الموجودة فائدة التقييد بالموجودة مستظهر عن قريب قوله اما ان يكون ايضا اي كما فرض زواله عنها حصوليا قوله
اي امر ايد ان المراد بالصفة الامر مطلقا لا معناها الحقيقي فلا يرد عليه ما سيأتي قوله غير الادراك الحصولي متحقق فيه ثلث صور احدها
ان يكون ذلك الزائل علم الصفة الانضمامية وثانيها ان يكون النفس صفة من صفاتها كالسرور والحزن وغيرهما وثالثها ان يكون
علم النفس بذاتها واليه اشار بقوله سواء كان علما حضوريا اولا قوله وعلى الثاني اي على تقدير ان يكون الزائل امرا غير الادراك
الحصولي يلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس قوله لان الادراك حينئذ ثبوتي لادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية
قوله وعلى الاول اي على التقدير كون ذلك الزائل حصوليا قوله والا لزم آه اي وان لم يكن الزائل وجوديا لزم تعلق العدم بالعدم
واللازم باطل فالملزوم مثله قوله انتفاء ما ليس بشيء ليس شيئا وفيه ان المعدوم ليس بشيء والتحقيق ان الشيء قد يطلق على الموجود
فالمعدوم لا يكون شيئا بهذا المعنى وقد يطلق على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيكون المعدوم بل الممتنع ايضا شيئا بهذا المعنى كذا حققه المحقق
الدواني في حواشي شرح التجريد والمراد ههنا هو المعنى الاول قوله وهو محال هذا هو المشهور بين الجمهور وتوضيح المقام ان السلب ان اعتبر بعد ثبوت [illegible]
كما في القضية المعدولة يسمى سلبا ثابتيا وان لم يعتبر بعد ثبوته يسمى سلبا محضا وانتفاء بسيطا والسلب الثابتي يتعلق بالسلب اتفاقا واما السلب
المحض فهل يتعلق بالسلب ففيه اختلاف فالذي ذهب اليه الجمهور هو انه لا يتعلق السلب البسيط الا بالوجود والثبوت وادعوا فيها الضرورة
واستدل عليها المحقق الدواني في حواشيه الجديدة لشرح التجريد بان السلب المحض لما كان معنى غير مستقل فلا يكون له صلاحية لان يضاف
اليه السلب اذ لابد للمضاف من ان يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يخفى عليك ما فيه فانه منقوض بايراد السلب البسيط على النسبة الايجابية
فانها ايضا رابطة فلو كانت الرابطية مانعة عن التعلق لكانت ايضا لم يرد السلب عليها الايجابية لكونها رابطة وايضا قد تقرر في سفره ان الحق
هو الجعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية من دون اللحاظ الى وجودها وانضمامها بوجودها وهي في هذه المرتبة معدومة محضة لاختلافها
من الوجود ومع ذلك يتعلق العدم بها فيها فتدبر لكم السلب لا يضاف الا الى الوجود وغير صحيح واجاب بعضهم عن الاول بان كلام الدواني
مبني على ما ذهب اليه المتأخرون من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات وعن الثاني بان الحصر في قولهم السلب
لا يضاف الا الى الوجود ليس حقيقيا بل هو بالقياس الى السلب شبيهما فيهما اما في الاول فلان كلام الدواني في مواضع من تصانيفه صريح
في ان النسبة السلبية عبارة عن رفع النسبة الايجابية فنسبة بساطتها اليه مما لا ينبغي ان يصغى اليه واما في الثاني فلان غرض المورد ليس الايراد
على هذا الحصر حتى يقال انه اضافي بل غرضه انه كما انكم جوزتم ورود السلب على نفس الماهية من غير لحاظ الثبوت فلم لا تجوزون وروده
على ماهية السلب مع قطع النظر عن الوجود وانه لا فرق بين الماهيات الاخر وبين ماهية السلب في عدم لحاظ الثبوت فيها [illegible]
بان الحصر اضافي لا يدفعه بل هو اول الكلام ولعل التحقيق هو ما ذهب اليه المحققون من انه تمكن اضافة السلب المطلق الى السلب المطلق ايضا
كما انه يضاف الى الوجود والماهيات الاخر والفرق بين امر وامر تحكم لا يرد بان يقال انه يلزم على ما جوزتم من اضافة السلب الى السلب
من غير لحاظ الى التحقق يختل كثير من قواعدهم المضبوطة منها حصر القضية في الموجبة والسالبة فانه لما جاز وروده
على السلب حصلت قضية ثالثة وهي سالبة السالبة فيختل الحصر ومنها قولهم نقيض الشيء الواحد ليس الا نقيضا واحدا فانه على هذا يكون للسلب
نقيضان سلب السلب والوجود ومنها تفسيرهم التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب لاحتمال السلب [illegible]

ومنها اشتراط ايجاب صغرى الشكل الاول فانه لا ينتج ان قولنا ليس لاشئ من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان
جسم فاشتراط ايجابها الا يكون صحيحا ومنها اشتراط ايجاب المقدمتين مع كلية احديهما في الشكل الرابع ومنها ايجاب الصغرى في
الشكل الثالث ومنها عدم انعكاس السالبة الجزئية بالعكس المستوى الا ان تكون من الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لاشئ
من الحيوان بانسان باعتبار السلب على السلب سالبة جزئية فان سلب السلب الكلي لا بد ان يكون سلبا جزئيا لما ان رفع الايجاب
الكلي سلب جزئي والنزاع فيه ينعكس الى قولنا ليس لاشئ من الانسان بحيوان وان لم تكن من الخاصتين كيف وهو لازم للايجاب الجزئي
الذي ينعكس كنفسه وبالجملة تكرر عدم على التقدير اضافة السلب الى السلب فاسد كثير ثم انا نقول لما كان السلب اضافيا الى السلب
في المراتب الشفعية مستلزمة للموجبة الحاصلة كسالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة السالبة وفي المراتب الوترية للسالبة
البسيطة كسالبة سالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة سالبة السالبة لم يعتبروه على حدة بل اكتفوا باعتبار الموجبة والسالبة
عن اعتبار هذه المراتب فاجروا عليها الاحكام فتبصر قوله الشئ الواحد لا يكون له الا نقيض واحد لا يكون له نقيضان متباينان
في المصداق فسلب السلب بالوجود وليسا بمتباينين حتى يكون للسلب نقيضان فالحاصل ان عدم اعتبارهم سلب السلب ليس
لعدم امكانه بل لعدم الفائدة فيه كيف وقد قال الدواني في بحث التناقض ان نقيض كل شئ رفعه فلو لم يتعلق السلب بالسلب
لم يصح ان لا يكون للسلب نقيض بهذا المعنى فمن قال بان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ لم يات عليه ببرهان قريبا بعد وبهذا المعنى قول
المحقق الدواني في تهافت شواكل الحور كما نقله السيد المحقق يعني ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل الظاهر بطلانها
واجاب عنه السيد المحقق بقوله وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة الخ وتحرير منعه انا نقول المقدمة المذكورة بحيث لا يرد عليه المنع وحاصله
انه ليس المقدمة المذكورة ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ مطلقا حتى يرد عليه المنع بان العدم يضاف الى العمى وهو عدمي
بل معناه ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ بحيث لا يستلزم الوجود فانه لو لم يستلزم عدم عدم الشئ وجود ذلك الشئ لزم ارتفاع
النقيضين فلا بد ان يستلزم وجود ذلك الشئ فعدم العدم والاعمى اللذان اوردا في سند المنع بان كان انتفاء لما ليس بشئ لكن
هذا الانتفاء مستلزم للوجود فان عدم العدم يستلزم الوجود والاعمى يستلزم البصر وقس عليه امثال ذلك فعلى تقدير كون الادراك
ذو الالة عدم انتفاء لما ليس بشئ على وجه لا يستلزم الوجود اللازم باطل فالملزوم مثله وتوضيحه ان هذا الزوال اللاحق كادراك زيد مثلا
ان لم يستلزم وجود الشئ الثالث كادراك بكر لزم ارتفاع النقيضين فيها ادراك بكر وعدم ادراكه اعني ادراك عمرو وزواله استلزم
وجودية ادراك بكر فثبت ان العدمي كلية باجراء هذا التقرير في جميع الادراكات ومن هنا ظهر الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير
السابق وهو ان في التقرير السابق ثبتت وجودية كل ادراك يتعلق ادراك آخر عليه بناء على ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس
بشئ فثبتت وجودية ادراك بكر يتعلق ادراك عمرو عليه وثبتت وجودية ادراك عمرو يتعلق ادراك زيد عليه وقس عليه وأما في هذا التقرير
فثبتت وجودية كل ادراك بعد تعلق الادراك بادراكه والزوال بزواله فثبتت وجودية ادراك بكر يتعلق ادراك زيد على ادراك عمرو
المتعلق بادراك بكر لا بمجرد تعلق ادراك عمرو وبكذا قوله اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر توضيح المقام ان العلم على
مذهبي الا زائد اما ان يكون عبارة عن الزائل بحيث انه زائل فادراك زيد هو ادراك عمرو حين تعلق الزوال به وادراك عمرو هو
ادراك بكر حين تعلق الزوال به واما ان يكون عبارة عن نفس الزوال فادراك زيد هو زوال ادراك عمرو وادراك عمرو هو زوال

ادراک بکر وهکذا وکل منها باطل اما کونه عبارة عن الزائل من حیث هو زائل فلانه لو کان عبارة عن الزائل حین تعلق الزوال به
لزم ان یکون ذلک الزائل موجودا لامتناع تعلق العدمی بالعدمی فیلزم وجود جمیع الادراکات هذا اذا کانت المقدمة الممنوعة
علی ظاهرها واما اذا اولت بما اولها به السید المحقق فیقال لو کان کل ادراک زائلا من حیث هو زائل لزم تعلق العدم بالعدم
علی وجه لا یستلزم الوجود وهو محال فلا بد ان یکون الزائل الذی تعلق الزوال بزواله کادراک بکر حین ادراکه زید موجودا فیثبت
وجودیة جمیع الادراکات بعین هذا التقریر واما کونه عبارة عن الزوال فلانه اذا کان العلم کادراک زید مثلا زوالا فلا بد
ان یکون زائله موجودا لامتناع تعلق العدم بالعدم هذا اذا حمل علی ظاهر المقدمة واما اذا اولت بالتاویل السابق فیجب ان یکون
زائل زائله موجودا کادراک بکر وهکذا فی کل علم فتثبت وجودیة جمیع العلوم علی کلا التقدیرین وبعد التی اقول الوجه کم الفاضل
المحشی بالظهور علی تقدیر کون العلم عبارة عن الزائل واحتیاجه الی البیان علی تقدیر الزوال فان کلیهما سیان فی الظهور وعدم الظهور فافهم
واستقم **قوله** بزواله کادراک عمر حصل بزواله علم زید **قوله** او بزوال زواله کادراک بکر مثلا حصل بزوال زواله علم وهو ادراک زید
قوله او خصوصیة علم دون علم بان یتعلق الزوال بادراک بکر مثلا ولا یتعلق الزوال بزواله **قوله** والزائل او زائل الزائل قال فی الحاشیة هذه
المقدمة مربوطة بقوله بزواله او بزوال زواله انتهت یعنی الاول بالاول والثانی بالثانی **قوله** بما فی حاشیة الحاشیة وهو ان العدم لا یکون الا منشار
لما لیس بشیء علی وجه لا یستلزم الوجود **قوله** فما قیل الخ قد ذکرنا ان صاحب الشواکل اعترض علی صاحب المطارحات بانه لا یجوز ان یکون
العلم زوالا لادراک حضوری ولا یلزم من کون الادراک الحضوری وجودیا کون الحصولی وجودیا واجاب عنه السید المحقق فی حواشی الشواکل
بان المستدل اراد بالادراک فی الشق الاول الادراک الحصولی واورد علی هذا الجواب المولوی محمد عظیم الکوفاموی بقوله لکن یرد علیه انه یبقی امر
خارج الشقین وهو ان یکون الزائل حضوریا غیر صفة کعلم النفس بذاتها فلا یلزم علی تقدیر وجودیة الزائل المدعی انتهی وحاصله ان دخال
العلم الحضوری فی الشق الثانی لا ینفع لانه لا یدخل فیه الا العلم الحضوری الذی یکون صفة والعلم الحضوری الذی لا یکون صفة کعلم النفس بذاتها
یبقی خارجا عن الشقین فالایراد بحاله وتفصیله ان احتمال کون الزائل حضوریا لا یخلو اما ان یکون داخلا فی الشق الاول او الثانی لا سبیل
الی الاول لعدم ثبوت المدعی ح ولا سبیل الی الثانی لخروج احتمال ان یکون الزائل علما حضوریا غیر صفة کعلم النفس بذاتها وقد اشار الفاضل
المحشی الی دفع هذا الایراد بوجهین الاول ما اشار الیه بتقییده النفس بالموجودة وحاصله ان الکلام فی ادراک النفس الموجودة فاحتمال کون الادراک
زوالا لادراک حضوری غیر الصفة وهو علم النفس بذاتها ساقط من البین فانه لو زال علم النفس بذاتها لما حصل لها ادراک غیرها لان ما لا یدرک
نفسه لا یدرک غیره والثانی بتفسیره الصفة بالامر وحاصله ان هذا الاحتمال بعد تسلیم امکانه داخل فی الشق الثانی فان المراد بالصفة الامر
منه لیس ما یقابل الذات حتی یرد ان هذا الاحتمال لا یکون داخلا فیه بل المراد بها الامر سواء کان صفة او ذاتا فیدخل هذا الاحتمال فی الشق الثانی
ویصح الحصر بلا کلفة **قوله** لان المفروض انما هو کون الحصولی زوالا فالمطلوب انما یثبت لو ثبتت وجودیة العلم الحصولی والثابت علی تقدیر کون
احتمال الحضوریة داخلا فی الشق الاول هو الاعم فلا یتم التقریب فان قلت فاذن لا علم حال الحضوری ایکون وجودیا او عدمیا قلت قد تقرر
سابقا ان العلم الحضوری عین المعلوم من کل وجه فحاله حال المعلوم فلا حاجة الی بیانه **قوله** وهو ممنوع بل باطل **قوله** وکذا ما قیل او کانت
الخ القائل المولوی محمد عظیم ایضا وعبارته هکذا اقول فالاولی ما فی المطارحات فیه انه اذا کانت المقدمة الممنوعة ما ولته بما ذکره المحشی
لا تلزم وجودیة جمیع الادراکات لانه علی تقدیر کون الزائل السابق وجودیا نقط لا یلزم انتشار ما لیس بشیء علی وجه لا یستلزم الشیء بل یکون

كل ادراك انتفاء بالبين بشيء على وجه يكون مستلزما للشيء وهو الزائل الوجودي وانت خبير بما حصلها انه لو كانت المقدمة القائلة بالاستلزام لا يمكن
انتفاء لما للبين بشيء ما دام بما ذكره السيد المحقق في حاشية الحاشية لا تلزم وجودية جميع الادراكات بل وجودية الادراكات السابقة فقط
دون اللاحقة مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر والا لزم انتفاء بالبين بشيء على وجه لا يستلزم الوجود ولا تلزم منه وجودية
ادراك عمرو فانه لا يلزم من كونه انتفاء الا التعلق الانتفاء كادراك زيد بالانتفاء وهو ليس بمحال انما المحال انتفاء بالبين بشيء بحيث لا يستلزم
الوجود ولم يلزم ذلك ههنا لا استلزامه وجودية ادراك بكر وبالجملة كل ادراك يستلزم وجودية الادراك السابق عليه حتى ينتهي
ولا يستلزم وجودية ما بعده من السابق بخلاف ما اذا كانت المقدمة المذكورة على ظاهرها فانه على هذا كل ادراك يستلزم وجودية السابق عليه
نقول السيد المحقق الاول بما في المطارحات ليس باولى كما لا يخفى على ارباب النهى وتوجيه التلازم هذا الايراد بما قرره الفاضل المحشي ظاهر لانك
قد عرفت ان كل زوال صالح لان يحصل العلم بزوال زواله فادراك زيد ان لم يستلزم وجودية ادراك عمرو ولكن لا يكون تعلقه بزوال آخر بادراك
زيد ويكون ادراك امر آخر كسعيد فيجيء بحالها فادراك سعيد بانتفاء انتفاء ادراك عمرو فيستلزم وجودية والا لزم انتفاء بالبين بشيء على وجه لا يستلزم
الوجود وهكذا الى غير النهاية قوله لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي كادراك زيد المتعلق بادراك عمرو المتعلق بادراك بكر الثابت وجوديته قوله
لا تلزم وجودية الزائل اللاحق اي الزائل المتأخر عن ذلك كالادراك الوجودي مثلا ادراك عمرو قوله ثم اعلم آه ايراد ثم ههنا مجرد التأخير في
الذكر وهو دليل آخر غير ما ذكره صاحب المطارحات على ان العلم وجودي وليس بازالة وقد استدلوا عليه بوجه آخر ايضا منها ان العلم يتصف
بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة ولا يصلح لهما الا الصورة الحاصلة وانت تعلم ما فيه فانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم حمله عليه
فممنوع لا يسلمه الخصم وان اريد بها ما يصح انكشافه فهو مسلم وموجود في ما اذا كان العلم عبارة عن الازالة ايضا وقد يقرر بعض ما يتعلق بهذا
المقام سابقا فتذكره ومنها انا ادركنا امورا ممتنعة في الخارجيات وتقريره انه لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل وليس
ذلك معنى الادراك للشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل
ثبت من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة تفريع كون الادراك هو الظهور
على حصول التميز عند الادراك كما يشهد به قوله فليس آه لان حصول شيء مع شيء لا يستلزم ان يكون عينه والا لكان الانسان عين
الناطق بان يقال لا شك انه اذا حصلت الانسانية في الواقع حصلت الناطقية وليس معنى الانسانية الا الناطقية وهو كما ترى واما ثانيا
فلان قوله ثم لما ثبت ان ذلك الشيء آه مصادرة على المطلوب فان الكلام انما هو في هذا ولم يثبت ذلك قبل فذلك واما ثالثا فلان قوله
ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل غير صحيح واما رابعا فلان قوله ان الادراك هو ظهور الصورة آه يتضمن حمل المصدر على ما ليس عينه كما هو
فافهم قوله بان هذه الحالة الموجبة لتميز المسماة بالعلم ليست بعدمية سياق كلامه يوهم ان هذه المقدمة داخلة في الاستدلال وليس كذلك
بل هي عين الدعوى قوله لانها متمايزة الخ حاصله ان الحالة المسماة بالعلم متمازة عن غيرها ولا شيء من العدم بمتمايز عن غيره فلا شيء
من العلم بعدم اما الصغرى فلان الالهام فيها الضرورة وتنبيه عليها بانه لو لم يكن متمايزة عن غيرها لم يكن لها احكام خاصة مختلفة عن غيره
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لا بد ان يحصل المتمايز عن غيره لم يحصل الحكم بامتيازه الشيء الآخر ضرورة ان الامتياز بين الشيء
لابد ان يكون اقوى من الاستدلال ثم قال ان ما لا يدرك فانه لا يدرك غيره وبما بطلان اللازم فظاهر واما الكبرى فظاهر وضرورة ان التميز يتحقق
عن الثبوت والعدم صار نفيا آه ورد عليه ان المراد بالامتياز في قوله لانها متمايزة عن غيرها ان كان الامتياز بالذات فالصغرى ممنوعة

لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة ويكون هذا القدر من الامتياز كافيا للانكشاف بالعلم هو وان كان مراده الامتياز مطلقا
سواء كان بالذات او بالواسطة فالكبرى غير مسلمة فان الاعدام وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكنها ممتازة عنه بواسطة [illegible]
الثابتة كعدم زيد فانه ممتاز عن عدم عمرو لا من حيث هو بل من حيث ان المضاف اليه الاول غير المضاف اليه الثاني وتميز بان ما اضيفت
اليه الاعدام على التقدير كون العلم انما له ايضا اعدام وسلوب غير ممتازة عن غيرها مثلا ادراك زيد عبارة عن زوال ادراك عمرو وهو عبارة
عن زوال ادراك بكر وهو عبارة عن زوال ادراك خالد فادراك زيد وادراك عمرو اللذان هما عبارتان عن [illegible] ممتازين
بذاتيهما وهو ظاهر ولا بالواسطة ما اضيفا اليه اعني ادراك عمرو وادراك بكر لانهما ايضا سلبان [illegible] الملكات على التقدير المذكور كليا
سلوب فكيف يتميز بها ما اضيفت اليه حتى يقال ان الاعدام هنا ممتازة بواسطة الملكات [illegible]
قوله وايضا آه هذا دليل ثان لابطال كون العلم عدميا وتقريره ان كل عدم لا يكون الا بالنسبة الى ما يقابله [illegible]
[illegible] اما الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بالشيء عما من شانه ان يعلم واما الجهل المركب الذي هو
عبارة عن العلم بانه يعلم الامر الواقعي مع انه لا يعلم وكل منهما باطل اما الاول فان الجهل البسيط عدم في نفسه فلو كان العلم عدما له لكان عدما
للعدم فيكون ثبوتيا وهو خلاف المفروض واما الثاني فلان كثيرا من الاشياء خالية عن كل من العلم والجهل المركب والعدم مع
ما هو عدم له لا يخلو شيء عن احدهما فعلم ان العلم ليس عدما للجهل المركب [illegible] قوله فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا اورد
عليه بعض الناظرين بانه لا ريب في ان بين العلم والجهل تقابلا [illegible] وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة لا التناقض والتضاد [illegible]
[illegible] من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب [illegible] عن الارتفاع عن موضوع غير قابل واما انتفاء التضاد [illegible]
عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا فرض كون العلم [illegible] الجهل وجوديا [illegible]
والتعبير فعلى التقدير كون العلم عدم الجهل البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم [illegible] على هذا التقدير [illegible] انتهى اقول
هذا مع كونه [illegible] الضحى [illegible]
[illegible] الامور المتقررة في الواقع او في الاصطلاح لا تتغير على تقدير مفروض فاذا فرضنا ان العلم عدم الجهل فقد عرفت ان الجهل ايضا عدم يلزم
كون العلم عدما للعدم لا محالة فيلزم كونه ثبوتيا مع فرض كونه عدميا [illegible] على تقدير كون العلم عدما [illegible]
لو كان الجهل والعلم كلاهما عدميين لزم عدم انحصار التقابل بين الاربعة [illegible] وجود [illegible] في هذه الصورة اما عدم وجود [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

والاربع باطلة اما الاول فلعدم تقابل الشيء ونقيضه العدم المطلق في نفسه شيء واحد فلا يتصور فيه التقابل ضرورة ان النسبة تقتضي التغاير
المنتسبين واما الثاني فلان العدم المضاف كعدم زيد مثلا لا يقابل العدم المضاف كعدم عمرو مثلا اصلا لاجتماعهما في كل موجود مغاير
لما اضيف اليه العدمان كما لا يخفى واما الثالث فلان العدم المطلق يجتمع مع العدم المضاف لوجود المطلق في ضمن المقيد فكيف يتقابلان
فعلم ان احتمال كون المتقابلين عدميين ساقط من البين ولهذا لم يعتبره ولا يخفى عليك سخافته لجواز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر
كالعمى وعدم العمى والقول بان عدم عدم الشيء عين ذلك الشيء فعدم عدم البصر عين البصر ولا تفرقة الا في العبارة فاين التقابل بين
الاعدام غير مسموع لان عدم العدم يحتاج الى تصور العدم والبصر لا يحتاج اليه فسلب السلب ليس عين الايجاب كان [illegible] الحاصل
ان احتمال كون المتقابلين عدميين باق بعد لم يدخل في شيء من الصور الاربع ولا وجه لعدم اعتباره وحصر التقابل في الاربعة فالعلم لو كان عدما
للجهل وهو ايضا عدم يكون كالعمى وعدمه خارجا عن الاقسام الاربعة ولا مضايقة فيه ولعلك قد علمت من ههنا امرا آخر وهو ان كون العلم والجهل متقابلين
بالعدم والملكة موقوف على ثبوت ان احدهما عدمي والآخر وجودي فجعله موقوفا على وجود العدم والملكة كما هو منطوق كلامه ذلك الناظر
بعيد جدا ثم التحقيق في تقسيم التقابل ما ذكره نظام الدين على ما نقل في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الشيئين اللذين لا يجتمعان
على موضوع واحد من جهة واحدة اما ان يكون احدهما سلبا للآخر اولا والاول اما ان يكون السلب مقيدا بكونه عما من شانه اولا الاول
العدم والملكة والثاني الايجاب والسلب والثاني ايضا لا يخلو اما ان يتوقف تعقل كل واحد منهما على صاحبه اولا الاول التضايف والثاني
التضاد ومعلوم ان التضاد اعم من ان يكون المتضادان وجوديين كالسواد والبياض او عدميين كعدم الحمل وعدم البصر اذا لم يكونا مقيدين
بعما من شانه او كان احدهما وجوديا والآخر عدميا كوجود الملزوم وعدم اللازم انتهى كلامه فعلى هذا العلم والجهل على تقدير كونهما عدميين يكونان داخلين
في المتضادين فافهم قوله لخلو المحل عنهما ويرد ههنا ان الجهل المركب قسم من العلم فلا وجه لجعله مقابلا للعلم ولو سلمنا التقابل فلا يكون التقابل
فيه الا تقابل العدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يمتنع ارتفاعهما عن موضوع موجود كالجماد بل عن موضوع
قابل للامر الوجودي فما من شانه العلم لا يخلو عن العلم والجهل المركب فعدم اتصاف الجماد بهما لا يبطل كونهما متقابلين بالعدم والملكة قطع النظر
النظر عن ذلك نقول بالجماد خال عن العلم والجهل البسيط ايضا لكون التقابل بينهما ايضا بالعدم والملكة فتخصيصه بالثاني بلا مخصص ومن ههنا
ظهر ما في قول بعض العلماء المراد بالمتقابلين على ما استبان في العلم الاعلى ما يستحيل الخلو عنه ولا تكون هناك واسطة ولا يكون الصلاحية للاجتماع
في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وههنا قد تحققت الواسطة انتهى قوله وفيها ما فيها نقل عنه في وجه اختلال الدليل الاول ان
دعوى عدم امتياز العدم عن العدم مقدوح لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو وفي وجه اختلال الدليل الثاني انه مختل الحصر لجواز ان تكون ملكة
العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في الترديد انتهى حاصل الوجه الاول ان كبرى الدليل الاول وهو قوله العدم ليس يمتاز عن غيره مخدوش لامتياز
عدم زيد عن عدم عمرو بالاضافة وأورد عليه بعض الناظرين بان غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم عدما محضا وظاهر ان
العدم المحض لا تميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه انتهى اقول ان اراد ان العدم المحض لا تميز بالذات فمسلم
لكنه ليس مرادا ههنا اذ لا تكون الصغرى ممنوعة وان اراد انه لا تميز اصلا كما يظهر من قوله اصلا فممنوع وحاصل الوجه الثاني ان المستدل
ذكر احتمالين احدهما ان يكون العلم عدما للجهل البسيط وثانيهما ان يكون عدما للجهل المركب وبقي ههنا احتمال ثالث لم يذكره وهو ان يكون عدما
للجهل مطلقا فاختل الحصر المورد في الدليل وأورد عليه بعض الناظرين بان الجهل على تقدير كونه مشتركا بين الجهل المركب والبسيط لا يمكن تحققه الا في

متضمن لعدمهما فلا محيد عما الزم الامام انتهى **اقول** ليس بغرض الفاضل المحشي ان هذا الاحتمال الثالث صحيح في الواقع بل غرضه مجرد احتمال الحصر
تنبيه كالشق الثالث ولا محيد عنه و بعد ذا لعينا والتي اقول اذ لعل الاول الامام قوي والثاني ليس بقوي بل ليس بصحيح كما لا يخفى فافهم **قال** قال
بعض المحققين المراد به مولانا جلال الدين الدواني حيث ما وقع هذا اللفظ في هذه الحاشية وحاصل ما قاله ان الاولى في الشق الاول من الشقين ان يذكر بدل ما ذكر
كلام صاحب المطارحات ان يقال لو كان كل ادراك زوال الادراك آخر قبله فلا يخلو اما ان ينتهي الى ادراك وجودي او لا ينتهي بل تذهب سلسلة الانتفاءات
الى غير النهاية على الثاني يلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية واللازم باطل بما مر ومثله ولما بطل الثاني ثبت الاول وهو الانتهاء الى ادراك
وجودي وذلك ما اردناه **قوله** سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا ايراد على قوله ينتهي الى ادراك وجودي بانه لا يثبت المطلوب بل الاعم منه لاحتمال كون
ذلك الوجودي ادراكا حضوريا فلا يلزم الا وجودية مطلق العلم والمدعى هو وجودية العلم الحصولي **قوله** والجواب الجواب يعني الجواب عن هذا
الايراد هو الجواب المذكور سابقا من ان احتمال كون الزائل ادراكا حضوريا داخل في الشق الثاني والمراد بالادراك في الشق الاول هو الحصولي
فقط فيلزم وجودية العلم الحصولي قطعا قال بعض الناظرين لا يخفى على المتأمل ان الايراد لو قرر الزاما على المحقق الدواني حيث جوز في شرح الهياكل
النور كون الادراك الزائل حضوريا فلا يمشي هذا الجواب انتهى **اقول** لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح الهياكل فان المحقق الدواني لم يجوز فيه كون
الادراك الزائل حضوريا بل تركه في حيز الامكان حيث قال ناقضا على صاحب المطارحات على تقدير كون العلم زوال الادراك آخر لم لا يجوز ان يكون
زوال الادراك الحضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك **قال** في الحاشية قد نقل عنه اي في حواشي شرح هياكل النور والمحشي ان كلام المحقق المذكور
في هذا البحث لا يخلو عن تناقض فانه قال في حواشي شرح التجريد ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود دون السلب فهو لا يميل الى
تعلق السلب بالسلب ويعترض على صاحب المطارحات **قوله** منها ان في ما اختاره صاحب المطارحات من انه لو كان كل علم زوال الادراك
مسبوقا عليه لكان الادراك السابق وجوديا بالضرورة والا لزم تعلق العدم بالعدم وهو محال **قوله** لا يتم التقريب هو سوق الدليل على وجه
يستلزم المطلوب والمراد بالاستلزام الاستلزام القريب فلا ينتقض بذكر مقدمة واحدة **قوله** لان المدعى آه يعني ان غرض المستدل
هو اثبات وجودية العلم الحصولي بمعنى انه ليس عدميا لا محضا ولا عدوليا والثابت بالدليل المذكور اعم منه من الانتفاء والثابت اذ المحال
انما هو تعلق العدم بالعدم البسيط لا بالعدم العدولي فيبقى احتمال كون الادراك عدميا عدوليا **قوله** بخلاف هذا الطريق اي الطريق الذي
اختاره بعض المحققين فان الذي الزمه على تقدير كون كل ادراك زوالا لما قبله هو ان تكون للنفس ادراكات غير متناهية وهو لازم
على كل تقدير سواء كان الادراك عدميا بسيطا او عدوليا فيبطل الاحتمالان وتثبت الوجودية **قوله** يلزم امر آه يعني على هذا الطريق
على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية في النفس بخلاف طريقة صاحب المطارحات
فانه على تقدير نقيض المدعى يلزم هناك كون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء وهو امر استحالته غير بينة بل غير صحيحة **قال** في
الحاشية وذلك بين يعني بطلان كون الانتفاء انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود امر بين فان عدم عدم الشيء يستلزم
وجود ذلك الشيء لا محالة والا لزم ارتفاع النقيضين فعدم العمى مستلزم لوجود البصر وعدم العدم مستلزم للوجود **قوله** ولعله آه هذه
فائدة غريبة جليلة امر رد بالتوقف ببطلان اللازم عليه **قوله** ان ارتفاع النقيضين آه حاصل الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس
بمحال فانه لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما تقرر في مقره من استحالة اجتماع النقيضين فالملزوم مثله وجه
الملازمة ان ارتفاع النقيضين نقيض لاجتماع النقيضين بناء على ان نقيض كل شيء رفعه فيرتفع النقيضين نقيضين للنقيضين لا محالة وظاهر انها

استحالة احد النقيضين يوجب النقيض الآخر فلو كان ارتفاع النقيضين الذي هو نقيض للنقيضين محالا لزم وجوب ما هو نقيضه وهو النقيضان فيلزم من استحالة ارتفاع النقيضين وجوب النقيضين وهو المعنى باجتماع النقيضين وذلك ما اردناه **قوله** فان نقيض كل شيء رفعه هذا هو المشهور بين الجمهور في بحث التناقض وترد عليه انه يلزم عليه ان لا يكون الايجاب نقيضا للسلب ايضا الا يكون التناقض من النسب المتكررة وهو خلاف مرامهم والجواب عنه ان المراد بالرفع اعم من الرفع الصريحي والضمني فلا اشكال لا يقال قد صرحوا بان التصورات لا تناقض لها مع انه يمكن رفعها لانا نقول النقيض بمعنى الرفع شامل للمفردات والمركبات باجمعها ونفي التناقض في التصورات بمعنى آخر وهو التدافع في التحقق بمعنى ان لا يتحقق كل واحد من الرافع والمرفوع في شيء من الاشياء معا ولا يرتفع عنه كل واحد منهما معا فان هذا المعنى مخصوص بالقضايا كذا في شرح المواقف والكلام في هذا المرام طويل لا يسعه المقام **قوله** وهو اي وجوب النقيضين يستلزم الاجتماع للنقيضين وهو محال **قوله** وقد يستخلي آه وههنا جواب آخر ذكره الفاضل الرامفوري وهو ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين حتى يلزم من استحالة الاول وجوب الثاني بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين وهو اعم من ارتفاع النقيضين فانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا عكس لجواز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا **قوله** وهو انه ليس معناه آه حاصل هذا الدفع ان ارتفاع النقيضين يستعمل لمعنيين الاول بمعنى رفع تحقق النقيضين معا بان تعرف المعية الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا المعنى ليس بمحال ولم يقل احد باستحالته والثاني رفع احد النقيضين بان يتعلق الرفع باحد النقيضين على طريق تعلق الرفع بموضوع الطبعية فيكون معنى ارتفاع النقيضين رفع كل واحد من النقيضين وهذا المعنى هو الذي قلنا باستحالته وغاية ما يلزم من استحالته وجوب احد النقيضين الذي هو نقيض لارتفاع النقيضين فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا الجواب ان كان وافيا بدفع الاشكال لكن لما كان المتبادر من ارتفاع النقيضين تعلق الرفع بالنقيضين من حيث الاجتماع الذي هو المعنى الاول وما ذكره المجيب تكلف بحت لم يرض به معاصر استاذ الفاضل المحشي وقال بعض الناظرين وجه عدم الرضا ان لفظ ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقيضين معا وثانيها رفع احد النقيضين وثالثها معية ارتفاعهما كما قال معاصر استاذ المحشي والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا انتهى اقول المتبادر الى الفهم انما هو المعنى الاول دون الثالث فان لفظ الارتفاع مفرد مضاف الى النقيضين فالمتبادر منه ارتفاع النقيضين معا لا معية الارتفاعين **قوله** حتى يلزم بالزم من استحالة ارتفاع النقيضين بهذا المعنى يستلزم وجوب النقيض وهو النقيضان معا فيلزم اجتماع النقيضين لا محالة **قوله** فانه ليس بمحال لانه يصدق حين تحقق احد النقيضين ايضا **قوله** الذي يتحقق بتحقق فرد آه فيه تقليد للسيد المحقق لما ذكره في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال المطلق يوخذ على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو هو ولا يلاحظ معه الاطلاق ويصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وهو موضوع المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يوخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق ومع لا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية انتهى وهكذا ذكره في منهيات حاشية شرح المواقف ولا يخفى على الفطن اللبيب ما هو بالفن ما فيه من الخلط البين فخذ حين الاول في قوله اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية الخ فانه نص في التلازم بين المهملة القدمائية والجزئية

وليس كذلك فان التلازم انما هو بين الجزئية والمهملة عند المتاخرين التي يحكم فيها على افراد الموضوع من غير بيان كميتها بناء على ان كلما
يصدق الحكم على افراد الموضوع بالاهمال فلا اقل من ان يصدق على فرد واحد فتصدق الجزئية لا محالة وهكذا العكس واما بين المهملة القدمائية
والجزئية فلا يمكن التلازم لان من الاحكام ما لا يسري الى الافراد وما زعم المحقق الدواني من ان المهملة القدمائية ايضا تستلزم الجزئية اعم
من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية حيث قال في حاشية التهذيب الحق
ان المهملة تستلزم الجزئية المحكوم فيها على الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية التي خصوصها بحسب الاعتبار وقد اشار اليه
في الشفاء حيث قال في دفع شك من قال ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان على الانسان مع ان الجنس لا يحمل على الانسان ان الجنس
انما يحمل على الحيوان من حيث اعتبار تجريده في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة وايقاع هذا التجريد اعتبار اخص من اعتبار الحيوان كان حيوان
الى آخر ما قال ثم قال الشيخ وبالحقيقة ان هذا يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط وعلى البعض الذي لا يحمل على الاصغر ويشبه ذلك بان
الناطق يحمل على بعض الحيوان والحيوان يحمل على كل فرس وليس يلزم منه ان يحمل الناطق على كل فرس فقد صرح الشيخ بان هذه القضية تصدق
جزئية وعلم منه ان الجزئية اعم من ان يكون الحكم فيها على الافراد الحقيقية او الاعتبارية انتهى كلامه زعم فاسد لانا لو سلمنا ان الافراد في الجزئية
اعم فلا يثبت التلازم الا اذا ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هي هي احكام سوى احكام الافراد وتفصيله على ما افاده الفاضل المحشي في حواشيه
المتعلقة بشرح السلم لاستاذه استاذه مولانا حمد الله السنديلي ان الاحكام الثابتة للطبيعة من حيث هي هي التي هي موضوع المهملة القدمائية
انواع اربعة الاول ما هو باعتبار الخصوص نحو الانسان كاتب والثاني باعتبار العموم فحسب نحو الانسان نوع والثالث بكل اعتبار نحو
الانسان شيء والرابع باعتبار الذات فقط لا من حيث الخصوص ولا من حيث العموم كما يقال الانسان اعم من جميع الاعتبارات او قسيم
لجميعها او موضوع للمهملة القدمائية ونحوها فهذه القضايا مهملات قدمائية صادقة بدون الجزئية فظهر ان لا تلازم بين الجزئية والمهملة القدمائية
فقول السيد المحقق اذ موجبتهما آه فاسد قطعا والثاني في قوله وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فان التحقق
والانتفاء سيان في موضوع الطبيعية في انهما لا يتحققان بتحقق فرد وانتفائه ولو تحقق موضوعها بتحقق فرد كان انتفاؤه ايضا كذلك والا يريد
بالانتفاء الانتفاء راسا فموضوع المهملة ايضا لا ينتفي بانتفاء فرد راسا فالصواب ان يقال هو بهذا الاعتبار لا يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي
بانتفائه وقد تصدى افضل المحشين في حواشي شرح السلم للقاضي مبارك الكوفاموي لتاويل الكلام المذكور قائلا انه ليس معنى قوله موضوع
الطبيعية يتحقق بتحقق فرد انه يوجد بعين وجود ذلك الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق
بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة ولما وجد بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا بخلاف
موضوع الطبيعية فانه يكون موجودا في الذهن بوجود متمايز عن وجود الفرد ولعدا انتزاعه عن الفرد الى آخر انتهى كلامه وتبعه بعض الناظرين ويرد
ان هذا التاويل لا يقبله سياق العبارة المذكورة ولا سباقها ولا تتحمله الفاظها وكلاهما على ان تتبع عبارات السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف كالنص على ان موضوع المهملة والطبيعية سيان في تحققهما بتحقق فرد ما واجراء احكام الافراد عليها عنده كما هو ظاهر العبارة
السابقة لا ما زعمه هذا المتصدي فافهم ولا تزل وكيد القيا والثاني اقول جواب الفاضل المحشي ههنا لا يحتاج الى تحقق موضوع الطبيعية بتحقق
فرد بل انما يتوقف على انتفائه بانتفاء جميع الافراد فلو لم يذكر الامر الاول لكان اولى واحرى قوله وقد عرضته على الاستاذ فحسنه
الظاهر ان هذا العرض كان في مجلس آخر غير مجالس المخاطبة المذكورة واكتفاء هذا العدل لو لفظ العرض وتحسينه باردة معاصره ومن ههنا ظهر

ما في تهذيب البعض من ان حاصل الحكاية ان معاصر استاذ المحشي اعترض عليه في مجلس الاستاذ فاجاب المحشي على الفور لكن لم يرض
به المعترض فعرض المحشي الجواب المذكور على استاذه فحسنه والذي انبه على ذلك ما وجد في النسخ غير معتمدة عليها من لفظ في ذلك المجلس
بعد فحسنه **قوله** ثم آتي بتقرير آخر في الحاشية للبينة المضارع المتكلم انتهت فهو جواب آخر اورده المحشي بعد انقضاء تلك المجالس عند تنقيح
هذه الحاشية **قوله** وهو ان معناه الخ توضيح على ما ذكره الاستاذ العلام سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية وهو ان معنى ارتفاع
النقيضين رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض الاول ويتحقق النقيض الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع
الاول ولا شبهة في ان هذا اي رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض
الآخر وهو ليس بمحال ولا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم اجتماع النقيضين **قوله** وتقريبه اي ما آتي به في المحال **قوله** ما افاد هو بنفسه
في المنهية اي الاستاذ انتهت وكون هذه لفظ افاد وما ذهب اليه البعض من ان ضمير افاد راجع الى معاصر الاستاذ والمحشي طالب بعيد كل البعد والذي حمله
عليه ما وجده في بعض النسخ الغير الصحيحة لفظ عفا الله عنه بعد قوله بنفسه **قوله** ان معناه معنية رفعهما محال آه حاصله ان معنى قولنا ارتفاع النقيضين
محال ان معنية رفعهما محال فيجب وجود نقيضه وهو مسلوبية هذه المعنية بناء على ان نقيض كل شيء رفعه وهذا ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين
يتحقق ايضا سلب معنية رفعهما وهو ظاهر **قوله** فافهم قد جرت عادة المحشين انهم يجعلون قولهم فافهم وتدبر وتدرب وتامل وتامل فيه وليتامل ونحو
ذلك لها اشارات الى اسؤلة وازاحات والتحقيق ما خطر ببالي عند تصنيف تعليق الحمائل على تعليق مير زاهد المتعلق بشرح الهياكل
من ان الاولى ان يجعل قولهم فافهم واستقم وامثالها وصية لفهم ما قبله لدقته وقولهم فتدبر وتدرب وتفكر وامثالها اشارة
الى فكر امر دقيق يناسب المقام او تحقيق يلائم المرام وقولهم فتامل وفليتامل مع فيه او بدونه وامثالها اشارة الى خدشة وازاحة وهذا
كله ما لم يدل القرينة على خلافه والا فالعبرة لها وعلى هذا فقوله ههنا فافهم اشارة الى فهم ما قبله لكونه بحثا مشكلا دقيقا لا يتيسر لكل احد
فهمه كما هو حقه ويمكن ان يكون اشارة الى دفع ما يرد على ما افاده استاذه من ان نقيض كل شيء كما يكون رفعه كذلك يكون مرفوعه
ايضا فمعنية رفعهما الذي هو معنى ارتفاع النقيضين وان لم يستحل رفعه وهو مسلوبيتها لكن يستحيل مرفوعه الثابت وهو النقيضان
فعاد الاشكال ولم ينقطع القيل والقال بان النقيضين لاجتماعهما انما هو مرفوع الرفعين لا مرفوع معنية الرفعين فان الارتفاعين لما
اضيفت اليهما المعنية صارت امرا آخر غيرهما فمعنية الرفعين بالذي هو معنى ارتفاع النقيضين ليس نقيضه الا رفعه وهو مسلوبيتها وهو
ليس بمحال بقي ههنا امر آخر وهو انه يمكن اجراء الاعضال في اجتماع النقيضين وتقريره على ما الهم لي في هذا الوقت ان اجتماع النقيضين
ليس بمحال فانه لو استحال لزم ارتفاع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان نقيض كل شيء رفعه فنقيض النقيضين
ارتفاعهما واستحالة احد النقيضين توجب وجود النقيض الآخر فاستحالة اجتماع النقيضين توجب نقيضه وهو ارتفاع النقيضين
والجواب عن هذا الاعضال على نحو ما مر ان معنى اجتماع النقيضين انه على التقدير وجد نقيض وجد النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم
ارتفاع ذلك النقيض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وتقريبه ان يقال ان معناه معنية وجودهما محال فيجب سلب هذه
المعنية وهو ليس بمحال فتذكر واحفظ ما القيت عليك من المباحث الشريفة فلعلك لا تجدها في غير هذه التعليقات الشريفة
قال [illegible] تقرير آه هذا ايضا [illegible] والوارد على المقدمة المذكورة باثباتها توجيها حاصله ان عدم تعلق السلب بالسلب [illegible]
وان لم يكن [illegible] في نفس الامر فيمنع التمسك به على سبيل الجدل فدليل صاحب المطارحات جدلي لا برهاني **قال** فيهما [illegible]

ان ذلک لیس بظاہر البطلان اقول ہذا ظاہر البطلان ولادخل لہ فی اثبات المقدمۃ الممنوعۃ بالشہرۃ قولہ بہذا ثبت المقدمۃ
الممنوعۃ الخ الغرض منہ الرد علی المولوی عبد الحلیم الکوفاموی علی قولہ فیہ انہ لا یلزم اثبات المقدمۃ الممنوعۃ من تعلق الزوال الآنی
بالاول باعتبار الثبوت کما لا یخفی لمن لہ فکر صائب فلا فائدۃ فی ذکر ہذا القول انتہی یعنی لا فائدۃ فی قول السید المحقق مع انہ آہ اذ
المشہور لا یفی بالمقصود فانہ یجوز ان یکون الادراک الذی تعلق بہ الادراک سلبیا ثابتا فبالادراک اللاحق لا یزول الا ثبوتہ ویبقی
السلب المحض وہکذا کل ادراک فالامر العدمی مع لا یتعلق بالسلب المحض بل بالثبوت وہو لیس بمحال فلا یلزم ما ہو المقصود من کون
الادراک وجودیا محضا وحاصل الرد انہ لیس غرض السید المحقق من ذکر ہذا القول وفاءہ بالمقصود بل مجرد اثبات المقدمۃ
الممنوعۃ ولو بطریق الشہرۃ وہو حاصل فنفی مطلق الفائدۃ فی ذکرہ غیر صحیح اقول کون عدم تعلق السلب بالسلب مشہورا امر
مشہور لا یخفی علی ماہر الفن خصوصا المحقق البالغ فہو یعلم شہرتہ وغرضہ من ایراد المنع علی المقدمۃ انما ہو ابطالہا علی التحقیق
وان کان ثابتا عند الجمہور فذکر السید المحقق قولہ مع انہ لا فائدۃ فی ذکرہا فی سیاق جواب منعہ اذ لیس فیہ الا ذکر ما قد علم
من قبل نعم لو کان بہ وفاء بالمقصود لکان فی ذکرہ فائدۃ التنبیہ واذ فلیس فہذا ہو مراد الکوفاموی من قولہ فلا فائدۃ
فی ذکر ہذا القول وما ذکرہ الفاضل المحشی لا یدفعہ واما قول بعض الناظرین لو کان غرض القائل نفی الفائدۃ عن ذلک القول انہ لا فائدۃ
لہ فی اثبات المطلوب وان کان لہ فائدۃ اخری فلا یتوجہ ما قال المحشی انتہی فسخیف جدا کما عرفت قال ثم لا یخفی الخ الغرض منہ
اثبات اولویۃ تقریر صاحب المطارحات من تقریر بعض المحققین وحاصلہ ان طریقۃ بعض المحققین لا تدل الا علی وجودیۃ الادراک
الاخیر الذی تنتہی الیہ سلسلۃ الادراکات والمقصود انما ہو وجودیۃ جمیع الادراکات بخلاف تقریر صاحب المطارحات فانہ تثبت
منہ وجودیۃ کل ادراک باجراء التقریر المذکور فی جمیع الادراکات بناء علی ما مر بیان کل زوال صالح لان تعلق العلم بزوالہ وبزوال
زوالہ فکان تقریر صاحب المطارحات اولی قولہ لانہا تدل علی الایجاب الکلی الخ او بالایجاب الکلی کون کل ادراک وجودیا وہہنا وجہا
لعدم تمامیۃ التقریر بعد بیانہا عدم دلالۃ الدلیل المذکور الا علی الاعم من کون الادراک وجودیا محضا وانتفاء ثابتا والمرام انما ہو الاول
فقط وہو مشترک الورود علی تقریر صاحب المطارحات وتقریر بعض المحققین وثانیہما عدم دلالتہ علی الایجاب الکلی مع قطع النظر
عن ثبوت الوجودیۃ المحضۃ او الاعم وہو وارد علی تقریر صاحب المطارحات خاصۃ وغرض السید المحقق من قولہ ثم لا یخفی انما ہو بیان
ہذا الوجہ لا الوجہ السابق قال اقول فیہ نظر الخ مورد النقض قول الدوانی والا لکان للنفس ادراکات غیر متناہیۃ آہ وحاصل النقض انہ
لو لم تنتہ سلسلۃ الادراک الی ادراک وجودی لا یلزم اجتماع ادراکات غیر متناہیۃ فی النفس کما ہو المتبادر من ذلک القول بل اجتماع
ادراکات غیر متناہیۃ لانہ اذا کان کل ادراک زوالا لما قبلہ انتفی الادراکات السابقۃ عند الادراک اللاحق فکل ادراک مثلا فیکون
جمیع تلک الادراکات الغیر المتناہیۃ منتفیۃ قولہ ای الادراکات السابقۃ ای علی الادراک الاخیر قال فالاولی آہ یعنی اذا عرفت
ما فیہ ما ذکرہ الدوانی فاعلم ان الاولی ان یقال لو کان کل ادراک زوالا لما قبلہ ولم تنتہ السلسلۃ الی ادراک وجودی لزم انتفاء
کل واحد واحد من الادراکات السابقۃ عند تحقق الادراک اللاحق وبالجملۃ ففی کل مرتبۃ لا یوجد الا ادراک واحد وہو الاخیر ولا تجتمع
ما قبلہ اصلا وہو محال لو اورد علیہ آہ ای المحققین بانہ لا یلزم من کون الادراک زوالا انہ لا یجتمع الادراک السابق برأسہ بل اللاحق لان
مع مرفوعہ فیجوز ان تجتمع مع الادراکات السابقۃ التی لم تتعلق بہا الرفع مطلقا واجاب عنہ زبدۃ المحققین بان الادراک اذا کان

عبارة عن الزوال اللاحق يلزم ان يزول مرفوعه وهو زوال ما قبله فيلزم زوال مرفوع المرفوع وهكذا فيلزم عند تحقق الادراك الاخير انتفاء
جميع الادراكات السابقة ولو بالواسطة هذا **اقول** تقرير دفع الاختلاف فنفى ان النفس بل تتوجه في آن واحد الى شيئين مختلفين اعم لانا المشهور وهو
الثاني مما تحقيق هو الاول كما سيأتي فالجواب المذكور انما يستقيم على ما هو المشهور لانه على هذا التقرير لا يمكن ان تحصل للنفس ادراكات كثيرة في آن واحد
بل كل ادراك يحصل في آن لئلا يكون جميع ادراكاته على سبيل الترتيب التعاقب لا محالة فيلزم من تحقق الادراك اليومي كادراك زيد انتفاء الادراكات
السابقة باجمعها فان ادراك زيد يستلزم انتفاء ما قبله وهو يستلزم انتفاء ما قبله وهكذا واما الذي اختير اه هو التحقيق من ان النفس يمكن ان تتوجه الى شيئين
او اشياء في آن واحد فلا يندفع الاشكال وذلك لانا اذا فرضنا انه حصلت للنفس في هذا الآن اربعة ادراكات مثلا ثم حصل في الآن اللاحق
ادراك واحد وهو ادراك زيد مثلا فهو لا يكون الا رفعا لواحد من هذه الاربعة ضرورة ان الرفع الواحد لا يتعلق الا بالشيء الواحد فلا يلزم منه الا
انتفاء مرفوعه وهو واحد من الاربعة لا انتفاء الباقية وقس عليه ثم اقول النظر الدقيق يحكم ببقاء الاشكال على المشهور ايضا فانه اذا حصل للنفس ادراك
زيد اليوم فلا يلزم منه انتفاء جميع الادراكات المترتبة السابقة عليه لاحتمال ان يكون هذا الادراك زوالا لادراك حصل في النفس قبله بعشرين سنين
ويكون هو زوالا لما قبله وهكذا فلا يلزم من ادراك زيد الا انتفاء مرفوعه وهو الحاصل قبل عشرين سنين وهو يستلزم انتفاء ما قبله ولا يلزم انتفاء الادراكات
التي حصلت في هذه المدة وبالجملة لا يلزم من الادراك اللاحق الا انتفاء مرفوعاته ولو بالواسطة لا انتفاء غيرها فلا يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة
فالايراد بحاله الى الآن كما كان وقد اجاب عنه بعض الافاضل بان مراد السيد الزاهد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة في سلك
سلسلة واحدة مع الادراك اللاحق عند تحققه ولا يخفى عليك ان مراد حسن المحققين ليس الا على ما يفهم من ظاهر عبارة السيد المحقق واراد والمعنى المذكور
في الجواب من كلامه اعتبار بطريق آخر لا يدفع لما ورد عليه فافهم فانه مما يحتاج الى لطف القريحة **قوله ولم يقل فالصواب** ه يعني قال السيد المحقق
الاولى ولم يقل فالصواب اشارة الى انه يمكن تاويل مورد الايراد ايضا وله طريقان احدهما ان يحمل على ما ذكره السيد المحقق ههنا ويكون المعنى ان للنفس
ادراكات غير متناهية من حيث الانتفاء وثانيهما ان يحمل على ما سيأتي بقوله ويمكن الجواب عنه **قوله مع ان الوجدان شاهد بخلافه** اذا اطلع احد ليحكم
بانه لا يزول ادراك عند ادراك آخر فان قلت يجوز ان يزول ادراك ولا يحصل العلم بحصول الذهول وعائق آخر قلت لو تاملنا عند حصول ادراك
زيد ما وجدنا ايضا شيئا من ذلك في انفسنا فهذا اول دليل على عدم وجود الزوال فينا والا لما علمنا عند التامل والالتفات وقد يستدل
على بطلان اللازم ايضا بما تقرر في مقره ان العلوم تتزايد يوما فيوما والتزايد لا يكون الا بان يبقى الاول ويحصل الثاني **قوله والاستدلال**
عليه آه المستدل القاضي احمد على سنديلي حيث قال الادراك منشأ الامتياز فلو كان سلبا بسيطا لم يتميز فان السلوب البسيطة لا تتميز
الا بالكتابة والسر فيه على ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة والفاضل مرزا جان في حواشي شرح المطالع انه لو تميز سلب الانسان
عن غيره بنفس السلب مع قطع النظر عن ما كان لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يكفي فيه مجرد ملاحظة الطرفين اذ يجوز ان لا يكون الانسان
ولا سلبه هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة ولما لم يتميز فكيف يكون منشأ الامتياز
انتهى وحاصله ان الادراك منشأ الامتياز المعلوم عما عداه وانكشافه عند العالم والشيء من الانتفاء المحض بمنشأ الامتياز ينتج لا شيء
من الادراك بالانتفاء المحض وهو المراد اما الصغرى فلكونها متقررة عند الكل غنية عن البيان لا يقال ذهب بعض المتاخرين منهم
السيد المحقق الى القول بالحالة الادراكية وانها منشأ الانكشاف ومع ذلك فهم لا ينكرون كون الصورة العلمية علما واطلاق العلم
عليه فعلم انه ليس كل ادراك منشأ للانكشاف لانا نقول اطلاق العلم على الصورة العلمية عندهم مجاز لا حقيقة واما الكبرى فلان

السلب المحض لا يكون ممتازا عن السلب الآخر بذاته وكل ما كان كذلك لا يكون منشأ لامتياز الغير فالعدم المحض لا يكون منشأ له اما الصغرى فلان الاعدام المحضة لو امتازت بانفسها لم يكن الحصر بين شئ كالانسان وسلبه كاللاانسان حصرا عقليا والتالي باطل بالبداهة والاجماع فكذا المقدم ووجه الملازمة انه لما كانت السلوب ممتازة بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها الى ملكاتها فيجوز ان لا يوجد الانسان ولا يوجد السلب الخاص بان يكون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن الاول بذاته وهو ظاهر واما الكبرى فلان منشأ الشئ لا بد ان يكون اقوى منه فمنشأ امتياز الغير لا بد ان يكون ممتازا بنفسه لا بغيره **قوله** والا لم يكن الحصر آه قد يستدل على عدم تمايز السلوب بذواتها بانه لو تميزت بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا فان المراد بالحصر العقلي ههنا ما يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين مع قطع النظر عن الواسطة الخارجية ولا يبقى هذا الحصر على هذا التقدير لاحتمال سلب آخر مغاير للسلب الاول ويرد عليه انه على التقدير تعدد مفهوم السلب وتمايز السلوب بالذات يجوز ان يكون الوجود ايضا متعددا متمايزا باجزائه الا مشتركا معنويا فيصح الانحصار بين الوجود والخاص والعدم الخاص حصرا عقليا فانا اذا قلنا هذا الشئ اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص ومعدوما بعدمه الخاص كان حصرا عقليا وقد يرد بما ذكره المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد من ان هذا الحصر ليس بمقصود فان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر وهو مردود بما ذكره الصدر الشيرازي في حاشيته الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من انا لا نسلم ان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام على تقدير كون العدم متعددا ومتمازا بذاته وكذا الوجود فيكون ان مستقلين اصد ساعتيه قطعا فكيف يكون الحصر عقليا بلا ريب لا يقال كيف يكون الحصر بين الوجود الخاص وسلبه الخاص عقليا لاحتمال ان يكون ذلك الشئ موجودا بوجود آخر او معدوما بعدم آخر فلا يحصل الجزم للعقل بمجرد تصور الطرفين بل بانضمام مقدمة خارجية وهي ان الشئ لا يكون موجودا الا بوجوده لا بوجود غيره وكذا لا يكون معدوما الا بعدم وجوده الخاص لا بعدم آخر لانا نقول لا حاجة الى هذا التطويل بلا طائل فان قولنا هذا الشئ اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص معناه الترديد بين وجوده الخاص وسلبه ولا ريب في انه حاصر من غير حاجة الى امر آخر فانهم ولا تزل كما زلت اقدام المحققين ههنا ومنهم السيد المحقق حيث ظن في حواشي شرح المواقف ان الحصر بين الوجود والخاص والعدم بمعنى سلب الوجود ليس عقليا وبينه بما لا طائل تحته ولعلك تفطنت من ههنا ان كون السلوب ممتازة بانفسها لا يبطل الحصر العقلي بين الانسان وسلبه الخاص فان قولنا هذا اما ان يكون انسانا او لا انسانا معناه على هذا التقدير الترديد بين الانسانية وسلبها الخاص ولا شك في ان العقل يجزم بالحصر بينهما بمجرد تصورهما بهذا المعنى لا يقال احتمال كون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول باق لانا نقول على تقدير امتياز السلوب بذواتها يجوز ان لا يكون كل واحد واحد من السلوب صالحا الا لاضافة الى الذات المخصوصة فيكون حينئذ فيصح الحصر العقلي بين تلك الذات وسلبه الخاص **قوله** بمجرد العقل آه صفة كاشفة لحقيقة الموصوف كما في قولهم الجسم الطويل العريض العميق **قوله** اذ عدم التمايز الا بملكاتها الخ حاصل الرد ان عدم تمايز السلوب بذواتها بل بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ الانكشاف الغير وانما يوجبه عدم تمايز السلوب بوجه من الوجوه فان ما لا يتميز بنفسه لا يميز غيره لا عدم تمايز السلوب بذاتها فان الواجب في انكشاف الشئ بالشئ انما هو تميز ما به الانكشاف مطلقا ولو بواسطة الغير **قوله** وان كان آه يعني حصول تمايز الاعدام بملكاتها وان كان يكفي في كونها منشأ الانكشاف لكنه في ما نحن فيه اذ على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاءات المحضة الملكات ايضا سلوب بسيطة فلا يحصل الامتياز اصلا **قوله** فخراج الخ حاصله ان كون الملكات سلوبا بسيطة ايضا لا ينافي عدم تمايز الاعدام مطلقا اذ تمايز السلوب انما يتوقف على اضافتها الى الملكات لا على تمايزها **قوله** فاحتياجها اشارة الى ان امتياز السلوب موقوف على امتياز

ملكاتها ايضا فان الاضافة لا توجب تمييز المضاف الا اذا امتاز المضاف اليه كما تشهد به الضرورة فافهم كذا في المنهية **قال** ثم اللازم آه
حاصله ان اللازم على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال هو الانتفاءات المحضة وذلك لان كل ادراك صفة ثابتة للنفس فلما ثابت
فاذا تعلق الزوال به يزول ثبوته ويبقى الانتفاء المحض مثلا ادراك بكر زوال ثابت لادراك خالد فاذا تعلق الزوال به عند ادراك عمرو زال
ثبوته ويبقى انتفاؤه المحض وادراك عمرو ايضا ادراك ثابت فاذا تعلق الزوال به عند ادراك زيد زال ثبوته ويبقى انتفاؤه وهكذا فلم يلزم الا انتفاء
الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير لو لم تنته السلسلة الى ادراك وجودي لا اجتماع الادراكات السابقة **قوله** بناء على ما تقرر
آه ان جعل ما تقرر قاعدة كلية فمع ابائه لفظا اذ الدال على الاهمال الملازم للجزئي ممنوع اذ قد يتعلق النفي بالقيد والمقيد جميعا كما في
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وان جعل قضية مهملة او جزئية فلا تنفع لجواز ان يكون ما نحن بصدده من قبيل
ما تعلق النفي هناك بالقيد والمقيد جميعا ولو سلمنا كليتها فنقول انه قانون لفظي لا يلتفت اليه في امثال هذه المباحث **قوله** اورد عليه
آه المورد كمال المدققين مولانا محمد كمال الدين نور الله مرقده وحاصله ان عموم العدم المحض من العدم الثابت انما هو اذا لم يعتبر وجود
الموضوع اما اذا اعتبر وعلم وجود الموضوع فهما متساويان وذلك لان عمومه منه انما هو بسبب ان العدم المحض لا يقتضي وجود الموضوع
فيحتمل ان يكون الموضوع موجودا ويحتمل ان لا يكون موجودا ويسلب عنه المحمول والعدم الثابت لتضمنه لاقتضاء ثبوت الشيء وان كان
عدما للشيء وجود ذلك الشيء ومن ههنا تسمعهم يقولون ان السالبة البسيطة كزيد ليس بقائم اعم تحققا من الموجبة المعدولة كزيد لا قائم
فلما علم وجود الموضوع انتفى سبب العموم فثبت التلازم بينهما ومن ثم تصدق السالبة المحضة موجبة معدولة فانا اذا علمنا وجود زيد
وحكمنا عليه بانه ليس بقائم فهو يستلزم الحكم بانه لا قائم وبالعكس آه في المهدى كذا فنقول وجود الموضوع في مبحث الادراك معلوم
وهو النفس بفرض تحقق الادراك الاخير كادراك زيد لابد للادراك من مدرك فلو سلمنا لزوم الانتفاءات المحضة في النفس على تقدير
تعلق الزوال بها فيما بناء على القاعدة اللفظية المذكورة لكن الاعتراف به اعتراف بلزوم الانتفاءات الثابتة لان الانتفاء المحض عند
وجود الموضوع يستلزم الانتفاء الثابت كما عرفت آنفا فالقول بلزوم الانتفاءات المحضة قول بلزوم الادراكات فصح قول المحقق
الدواني فيندفع ايراد السيد المحقق ولعلك علمت من ههنا ان هذا الايراد انما هو على سبيل التنزل والا فلنا ان نمنع جريان تلك
القاعدة اللفظية في هذا المبحث كما ذكرنا سابقا **قوله** والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معدولة آه اعلم ان ههنا اربع قضايا موجبة محصلة
كزيد قائم وسالبة بسيطة كزيد ليس بقائم وموجبة معدولة كزيد لا قائم وسالبة معدولة كزيد ليس بلا قائم اما الاولى والثانية فبينهما
تقابل الايجاب والسلب على ما ذكره رئيس الصناعة في الشفاء لكون احدهما وجوديا والآخر عدميا وعدم خلو كل عنهما واما الاولى والثالثة
فكذلك ايضا الا ان تفارق السالبة المحضة عن الموجبة المحصلة صورتين احدهما عدم وجود الموضوع وثانيتهما سلب المحمول عن الموضوع
الموجود وتفارق المعدولة الموجبة عنها صورة واحدة فقط وهي الثانية منهما واما الاولى والرابعة فبينهما عموم وخصوص مطلقا فانه كلما
صدقت الموجبة المحصلة صدقت السالبة المعدولة ولا عكس لاحتمال عدم الموضوع الا اذا علم وجود الموضوع فانهما حينئذ متلازمان
نص عليه المحققون من الحكماء وللفاضل المحشي ههنا مسلك آخر سياتي ما فيه واما الثانية والثالثة فبينهما عموم وخصوص مطلقا
ايضا لانه كلما صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة دون العكس لاحتمال عدم الموضوع واما الثانية والرابعة فبينهما
عموم وخصوص ايضا فانه كلما صدقت السالبة البسيطة صدقت السالبة المعدولة دون العكس لتحقق السالبة المعدولة في

ضمن الايجاب المحصل واما الثالثة والرابعة فبينهما تباين بالايجاب والسلب حفظ فانه ينفعك في هو الشيء قوله وفيه كلام سيأتي في الكلام كلام سيأتي فانتظره قوله وفيه ان استحالة الخ اعلم اولا انهم اختلفوا في حدوث النفس وقدمها فالمنسوب الى افلاطون ومن تبعه قدمها ووجودها قبل وجود الابدان ونقله العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق بالقبول حيث قال ذهب افلاطون الى قدم النفوس وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقول النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وانما قيده بالفي عام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هي غير متناهية لقدمها وحدوث الابدان انتهى وذهب المشاؤون ومنهم رئيس الصناعة ومن تبعه الى حدوثها بحدوث الابدان واليه مال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق والتلويحات اما الفرقة الاولى فاستدلت على القدم بدلائل منها ما اورده ابن كمونة في شرح التلويحات من انه لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما موجودة قبل حدوث النفس ولا والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والثاني لا يخلو اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا افتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اخرى وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة ويرجح وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيح من غير مرجح واما الثاني فلانه لو كانت للبسيط علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيلزم ان يكون استناد المعلول الى الباقي والا فان كان لشيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه فيكون المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم من ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل عليها ان تكون مركبة هذا ولا يخفى عليك ان هذا الدليل مبني على امتناع كون علة البسيط مركبا وهو وان كان مشهورا بين الفلاسفة لكن لم يقم عليه برهان قوي بعد تحقيقه في حكمة الاشراق وشرحها ومنها ان علة النفس لو كانت موجودة بتمامها قبل وجود البدن يلزم وجودها قبله وفيه المطلوب وان لم تكن موجودة بتمامها يتوقف وجودها عليه لكون البدن على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنه لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه واللازم باطل بالبراهين الدالة على بقائها بعد خراب البدن فالملزوم مثله ولا يخفى عليك ضعفه فان البدن يجوز ان يكون شرطا لحدوث البدن لا لبقائها فلا يلزم من استغناء النفس عن البدن في البقاء استغناؤها عنه في الحدوث وبالجملة فالدلائل الموردة لقدم النفوس كلها ضعيفة جدا ولولا غرابة المقام لذكرت كثيرا منها على انه تلزم عليه مفاسد كثيرة كتعطل النفس مدة مديدة عن تصرفها في البدن ولزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولزوم وجود الامور الغير المتناهية مع قيام الادلة القاطعة على بطلان اللاتناهي فاذن الحق هو القول بالحدوث وكتب المشائين مملوة من ادلة اثباتها لا حاجة الى ذكرها ههنا هذا كله على طور الحكمة واما على طور الشرع فقد ثبت خلق الارواح قبل الاجساد بالاحاديث لكن لا في الازل لثبوت حدوث ما سوى الله تعالى حدوثا زمانيا بل في الايزال ويظهر ان تقييد الالفي عام في الحديث ليس للتحديد وتفهيم العوام كما فهمه شارح حكمة الاشراق وايد به القول بالقدم وههنا مذهب آخر ذهب اليه بعض الفلاسفة وهو ان النفوس الكاملة قديمة والناقصة حادثة ولا يخفى عليك ان هذا التوزيع ليس بصحيح وهو ترجيح من غير مرجح

وثانيا ان القائلين بحدوث النفس اتفقوا على ان النفس تتصف بمرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة يكون النفس فيها خالية عن جميع الادراكات
الحصولية وذلك في مبدأ الولادة واما القائلون بقدمها فافترقوا فرقتين فالاكثرون منهم قالوا ايضا باتصافها بها وبعضهم انكروه وقالوا هذه المرتبة من خواص
حدوث النفس لا توجد عند قدمها وثالثا ان حاصل ايراد الفاضل المحشي هو ان استحالة ما الزمه السيد المحقق من وجود الادراكات الغير المتناهية
في الزمان الماضي على وجه التعاقب مسلمة على تقدير حدوث النفس كما ذكره في حواشي شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث
الابدان فيكون زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي فكيف توجد الادراكات الغير المتناهية في ذلك الزمان المتناهي وايضا اول
ادراك حدث للنفس بعد حدوثها لا يخلو اما ان يكون نحو ادراك آخر قبله اولا لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض ولا سبيل
الى الاول ايضا لاستلزامه عدم كون ما فرض اولا اولا لا يقال يجوز ان يكون ذلك الادراك الاول والاسعد من صفات النفس لادراك آخر
قبله حتى يلزم ما يلزم لانا نقول هذا يرجع الى الشق الثاني من شقي المطابقات والكلام كان على الشق الاول واما على تقدير قدم النفس كما هو
مذهب بعض الاشعرين فاستحالة اللازم ممنوعة لجواز ان يكون العقل الهيولاني من مختصات حدوث النفس فلا توجد على تقدير قدمها كما هو مزعوم
البعض ثم يكون زمان النفس غير متناه في جانب الماضي فلا استحالة في لزوم الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب نعم لو ثبت اتصاف
النفس بهذه المرتبة على تقدير قدمها ايضا لتم الكلام واذ ليس فليس انما حاصل ان ههنا مذاهب ثلثة احدها حدوث النفس وثانيها قدمها مع اتصافها
العقل الهيولاني وثالثها قدمها مع عدمه والالزام انما يستقيم على المذهبين الاولين دون الاخير فلا يكون تقرير السيد المحقق تاما جاريا عند الكل
وربما يعان هذا الايراد ليس بشيء لان السيد المحقق ليس بغافل عما ذكره المورد والشاهد عليه قوله في حواشي شرح الهياكل مع هذا التسلسل ان كان
في الامور الاعتبارية لكنه في الادراكات على تقدير حدوث النفس محال انتهى حيث قيد استحالة اللازم بتقدير حدوث النفس فغرضه ليس الا اثبات
الاستحالة على مذهب المشائين من حدوث النفس وهو الحق الحقيق بالقبول وهو حاصل على ان انكار العقل الهيولاني في النفس على تقدير
قدمها صادر عن صاحب العقل الهيولاني فان بداهة الوجدان شاهدة بان المولود في مبدأ الولادة لا يدرك شيئا بالحصول سواء كانت
النفس قديمة او حادثة فتخصيص هذه المرتبة بحدوث النفس بلا مخصص فالاستحالة لازمة على تقدير القدم ايضا ولا يضر عدم وجودها على
المذهب المرجوح ومن ههنا ظهر ان في كلام السيد المحقق المذكور وان شئت زيادة تفصيل في ذلك فارجع الى تعليق الحائل قوله والشاهد عليه
اي على ان مرتبة العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس قوله لما لزم التسلسل الخ توضيحه انهم استدلوا في فواتح كتب المنطق على عدم
نظرية كل من التصورات والتصديقات بانه لو كان كل منهما نظريا لزم الدور او التسلسل فانا اذا توجهنا لتحصيل شيء منهما فلا بد ان يكون
حصوله بعلم آخر وهو ايضا نظري لا يكون حصوله الا بعلم آخر فان عاد يلزم الدور والا يلزم التسلسل وكلاهما محالان ثم قالوا هذا التقرير انما
يتم على تقدير حدوث النفس فانه لما كانت النفس حادثة كان زمانها متناهيا فلا يمكن وجود المبادي الغير المتناهية فيه واما على تقدير
قدمها فلا يجوز حصول النظريات بطريق التسلسل وهو لا يكون مستحيلا على هذا التقدير لكون زمان النفس غير متناه فهذه الحوالة منهم
شاهدة بشهود ابنائها على ان العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس عندهم فانه لو لم يكن كذلك لم يصح حكمهم بتوقف التقرير المذكور على حدوثها
لتماميته على تقدير القدم ايضا فان زمان النفس وان كان غير متناه على ذلك التقدير لكن زمان الادراك على تقدير العقل الهيولاني
متناه لا محالة فيلزم التسلسل المستحيل ايضا ولا يخفى عليك ان هذه الشهادة مردودة غير مسموعة بوجهين احدهما اقول ان هذه الحوالة
وان كانت صادرة عن البعض لكنها غير مقبولة عند المحققين والشاهد عليه قول المحقق الدواني في حواشي التهذيب عند قول صاحب التهذيب

وتقسيمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر الخ هذا الطريق يعني طريق الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال عليه بانه
لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار او تسلسل او بديهيا لما احتجنا في شيء منهما الى الفكر فانه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب
التصديق من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل او اطرافها الخ فقوله على ما هو المشهور
صريح في انه ليس براض عن توقف الاستدلال المذكور على حدوث النفس ولنا في توجيه هذا القول تحقيقات ذكرتها في التعليق العجيب
فانظر فيه وثانيهما ما قيل ان المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذات النفس قديمة او حادثة فلا تختص استحالة
التسلسل المذكور بحدوث النفس بل يتاتى على تقدير قدمها ايضا وههنا تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي القديمة اعني هداية الورى
فارجع اليهما **قوله** راسا اي سواء كانت النفس حادثة او قديمة وهذا اخلاف مذهب الكل **قوله** وهي انا نفرض مفهومين متناقضين آه توضيح
المقام انا نفرض مفهومين متناقضين يسمى احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ونفسر المعلوم بما حصل في الذهن سواء كان حصوله بنفسه
كما اذا كان ذلك الشيء بديهيا او بوجه ذاتي او عرضي سواء كان ذلك الوجه مرآة للملاحظة كما في علم الشيء بالكنه وبالوجه او لا كما في علم الشيء
بكنهه وبوجهه وبالجملة المعلوم عبارة عما حصل في الذهن باي نحو كان ونفسر المجهول المطلق بما ينافيه وهو ما لا يحصل في الذهن بوجه من الوجوه
لا بنفسه ولا بوجه ذاتي او عرضي حتى بهذا العنوان ايضا وفرض مثل هذين المفهومين جائز عند العقل لا استحالة فيه وعلى تقدير القول بمرتبة العقل
الهيولاني يلزم بانضمام هذه المقدمة المفروضة المحققة محال فليس هو الا بسبب فرض تلك المرتبة وما يلزم من المحال محال ففرض تلك المرتبة
محال سواء كانت النفس قديمة او حادثة وذلك لما اوردناه ولتقرير لزوم الاستحالة ان تلك المرتبة لو كانت من الواقعيات لو فرضنا لا يلزم
من فرضه محال ففرضنا ان عمروا مثلا كان في مبدأ ولادته في تلك المرتبة ثم حصل له لما خرج من تلك المرتبة مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي
مر يعني ما لا يحصل بوجه من الوجوه بان تصور اولا هذا المفهوم فقط ولم يحصل له قبله امر آخر غيره فنقول زيد مثلا اما معلوم عنده بالمعنى
الذي مر بان يحصل عنده بنفسه او بوجه من الوجوه او مجهول مطلق بان لم يحصل عنده بوجه من الوجوه وكلاهما باطلان اما الاول فلان المعلوم
هو ما حصل في الذهن بنفسه او بوجه من الوجوه وقد فرضنا انه لم يحصل لعمرو من الادراكات الحصولية سوى ادراك مفهوم المجهول المطلق بالمعنى
المار فلو كان زيد عنده معلوما في ذلك الآن لم يكن معلوما الا بعنوان هذا المفهوم الحاصل عنده فيكون هذا المفهوم عنوانا لزيد صادقا
او فيكون مجهولا عليه فيلزم صدق المتناقضين المعلوم والمجهول المطلق على زيد وهو محال واما الثاني فلانه لو كان زيد مجهولا مطلقا عند
عمرو في ذلك الآن المفروض فيصدق عليه انه مجهول مطلق وقد فرض ان هذا المفهوم حاصل لعمرو فيلزم كون زيد معلوما لعمرو بهذا العنوان
فيلزم كونه مجهولا مطلقا ومعلوما معا اذ لا معنى للمعلوم الا ما حصل في الذهن بوجه وهل هذا الا اجتماع المتناقضين **قوله** ان مرتبة العقل
الهيولاني آه نقل بعض الناظرين عن استاذه ان هذا الاشكال محال لا اختصاص له بمرتبة العقل الهيولاني فانه لو لم تثبت تلك المرتبة ولم يظهر
حصول هذا المفهوم اولا لتوجهت الشبهة ايضا فانه لا شك ان للنفس في اي مرتبة فرضت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية
او العرضية فلو فرض مفهوم المجهول المطلق في النفس فنقول زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان
مفهوم المجهول المطلق عنوانا وصادقا عليه فيلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلا بهذا المفهوم لصادق
عليه فيلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا انتهى **اقول** سخافة هذا التقرير ظاهرة فانا نختار الشق الثاني من غير لزوم المحال كما فصلنا في رسالتنا
عمل المتعلق في بحث المجهول المطلق فلا نعيده **قوله** فان العقل آه دفع لما يقال من ان النفس اذا انتقلت من مرتبة العقل الهيولاني الى آخره

الا الامور المحسوسة الجزئية كصورة الاب والام ونحوهما ولا يحصل له ابتداءً ادراك الكليات ومفهوم المجهول المطلق منها وحاصل الدفع ان العقل لا ينقبض اذا عُلق رطلبه عن تجويز حصول هذا المفهوم المفصل ابتداءً وهذا القدر كاف في المقصود وان لم يحصل له عادة قوله فيكون عنوانا له اى فيكون المفهوم المجهول المطلق الحاصل للنفس عنوانا للزيد وصادقا عليه فيلزم اجتماع المتنافيين قوله ولهذه الشبهة تقريرات واجوبة مختصة بها انما لم يتعرض لذكرها لان الطول المملّ لا يليق بالمرام ولما اعرض المحشي عن ذكرها اعرضنا ايضا للعذر المذكور وقد الفت في هذا المبحث رسالة سميتها بحل المغلق في بحث المجهول المطلق وذكرت فيها جميع تقاريرات الشبهة واجوبتها مع مالها وما عليها فعليك بها قوله وقد عرضتها على اذكياء عصرنا قال في الحاشية اراد به مجيبها عبد الحي الفرنگي محلي المشهور من الاذكياء المعاصر للاستاذ وسلمه الله تعالى انتهت قوله فلم يأت احد بما يعتد به قال في الحاشية لا يمتنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا وان امكن في تلك المرتبة مستند الى ان الطفل في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام وقبل ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت قوله فهي احق ان تسمى بالجذر الاصم العدد المضروب في نفسه يسمى جذرا عند الحساب كالثلثة مثلا اذا ضربناها في نفسها يصير تسعة فالتسعة مجذور والثلثة جذرها ومن جملة العدد ان علم له جذر بالتحقيق يسمى ذلك العدد منطقا بفتح الميم كالاربعة فان جذره اثنان وكستة عشر فان جذره اربعة وهكذا وان لم يمكن استخراج جذره الا بالتقريب يسمى ذلك العدد اصم كالاثنين مثلا فان الطاقة البشرية لا تفي باستخراج عدد اذا ضرب في نفسه حصل اثنان تحقيقا واختلفوا في ان هذا القسم من العدد هل له جذر في نفس الامر ام لا فمنهم من قال نعم الا انه مما استأثر الله تعالى به لنفسه لانها عجز العباد ولهذا قال بعض الحكماء ينبغي للعبد ان يداوم على قوله سبحان من يعلم جذر الاصم والمحققون منهم ذهبوا الى انه ليس له جذر في نفس الامر فلا يعلمه سبحانه وتعالى ايضا اذ علمه لا يتعلق الا بما يكون واقعيا وبرهنوا عليه ببرهان قوي مذكور في موضعه كذا ذكره العلامة شمس الدين الخلخالي في شرح خلاصة الحساب لاستاذه البهاء العاملي وقد جرت عادة المؤلفين انهم يسمون الاشكالات العسيرة الحل بالجذر الاصم وجه المناسبة لا يخفى ولننبهك ههنا على حكاية جليلة روي ان احسن المحققين نور الله مرقده عرض هذه الشبهة بطريق الامتحان على الفاضل اللكنوي حين حضر بحضرته لتحصيل بعض ما بقي من شرح المحقق وغيره بعد الفراغ عن تحصيل ما عداه من الكتب في خدمة بحر العلوم مولانا عبد العلي رح عند قصده زيارة الحرمين الشريفين وقال انها لا تحل بانامل الافكار فاجاب عنه الفاضل المذكور باختيار الشق الثاني وهو ان زيدا مجهول مطلق عندنا في ذلك الآن ومفهوم المجهول المطلق وان كان وجها له لكنه لم يجعل مرآة لملاحظته وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظته لا يستلزم معلومية كيف ومفهوم الشيء وجه لجميع الاشياء وحاصل في جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا لمعلومية ذي الوجه وانكشافه عند العالم لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة عند الكل وهو ظاهر البطلان ونحن لا يلزم ان يكون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما مطلقا فقال المحقق الممدوح انا اصطلح على ان المعلوم بوجه ما عبارة عما يحصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي على وجه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عما لا يكون كذلك فيلزم التخلف على هذا الاصطلاح قطعا فانتقل الفاضل المذكور الى جواب آخر وقال قد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت عن مرتبة العقل الهيولاني الى مرتبة العقل بالملكة وادركت الجزئيات المحسوسة اولا فيكون اول مدركاته جزئيا محسوسا فنفرض حصول مفهوم المجهول المطلق اولا غير معقول فرده المحقق الممدوح بان هذا وان كان متقررا عند الجمهور من الحكماء لكن لا عبرة لمتقررات القوم في مقام التحقيق فقال الفاضل المذكور مفهوم المجهول المطلق كلي نظري مركب من عدة مفهومات وتصور النظري من غير تصور مباديه غير معقول مطلقا ان اهل العربية ايضا لم يفهموا من المشتق الا بعد فهم معنى المشتق عنه ... المشتقات موضوعة للذات والصفة والنسبة كما هو المشهور

للمعنى البسيط متميزا عنه هذه الثلثة كما يعتقده المحققون وآن الحصنا عن ذلك كله فنقول ان زيدا كان مجهولا مطلقا عند عمرو قبل حصول
مفهوم المجهول المطلق فى ذهنه وكان هذا المفهوم وجها له فى الماضى ثم بعد حصوله صار معلوما عنده فى الحال بهذا الوجه الثابت له فى الماضى
ولا يلزم منه الا كون زيد معلوما فى الحال بعد ما كان مجهولا مطلقا فى الماضى ولا محذور فيه فتحسين المحقق المدرج هذا الكلام من الفاضل المذكور
وحاشيته اقول لعل تحسين المحقق المدرج هذا الكلام منه انما كان لقطع المسافة والا فالجوابان المذكوران ايضا محذوران لا يسمنان
ولا يغنيان اما الاول فلان حصول مفهوم المجهول المطلق اولا وان كان بعيدا عن مسالك الحكماء الا انه ممكن فى نفس الامر قطعا بان يلقى الله تعالى
ذلك المفهوم او المادة دفعة واحدة فى نفس عمرو وعند انتقاله عن العقل الهيولانى من دون احتياجه الى تحصيل مباديه وهو ليس ببعيد عن قدرته تعالى
وان كان بعيدا عن قدرة العبد فالجواب مبنى على هذا التقدير واما الثانى فلانه اذا كان زيد معلوما فى الحال بذلك الوجه الثابت له فى
الماضى وقد فرض حصول ذلك الوجه فى الحال فيصدق فى الحال ايضا على زيد فيعود الاشكال فتفكر وان اردت زيادة توضيح لهذا
المقام فارجع الى رسالتى حل المغلق فى بحث المجهول المطلق **قوله** افاد بعض الاعاظم قال فى الحاشية المفيدة حضرة مولوى نظام الدين
الانصارى السهالوى فى شرح المبارزية انتهت وحاصل ما افاده بعد تمهيد ان الزوال على نوعين زوال سابق وهو العدم الذى يكون
قبل الوجود وهو ازلى غير محتاج الى علة وزوال لاحق وهو العدم الذى يكون بعد الوجود وهو حادث وهما لازمان مطلقا عند الفلاسفة
وجودا كما فى الحوادث الزمانية وعدما كما فى القديمة الزمانية ان المراد من الزوال فى قول السيد المحقق اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق
المتاخر عن تحققه ان كان مطلق الزوال اعم من ان يكون زوالا لاحقا او سابقا فالحصر المذكور ممنوع لان العدم السابق ليس عدما لاحقا
متاخرا عن تحقق الشئ وان كان هو العدم اللاحق لذلك الشئ المتاخر عن تحققه فهو وان كان مسلما لكنه لا يفيد المدعى وهو لتناهى الادراكات
الغير المتناهية وذلك لان الادراك المحقق على تقدير كونه زوالا لا يجب ان يكون زوالا لاحقا بل يجوز ان يكون زوالا سابقا بان يكون
الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا زوالا لاحقا للادراك السابق عليه كادراك عمرو الذى هو انتفاء والادراك بكر ويكون ادراك بكر انتفاء سابقا
لما هو انتفاء له اى ادراك عمرو وهكذا وظاهر ان العدم السابق للشئ لا يستلزم تحقق ذلك الشئ فلا يلزم تعاقب الانتفاءات تحقق العدم لزوم
تحقق الزوال مع قبل تحقق الزوال به فلا يثبت ما ادعاه السيد المحقق **قوله** ان اراد به مطلق انتفاء الشئ وعدمه **اقول** قد تقرر فى مقره ان
احكام الجزئيات تجرى على مطلق الشئ فما اريد بالزوال مطلقه لم يرد المنع على الحصر فالاولى ان يقال ان اراد به انتفاء الشئ المطلق وعدمه الخ
وتفصيله ان ههنا اربعة احتمالات احدها ان يراد بالزوال الزوال المطلق ومع يمنع الحصر وثانيها ان يراد الزوال السابق فحسب ومع لا يكون
هذا القول صحيحا وثالثها الزوال اللاحق فحسب ويرد عليه عدم افادة الدليل ما هو المدعى ورابعها مطلق الزوال ويرد عليه ما يرد على احد
الاحتمالين الوسطيين ولعلك تفطنت من ههنا وجه اكتفاء المفيد المحقق على الاحتمالين ايضا **قوله** كما فى الحوادث اراد به الحوادث
الزمانية فان الحوادث الذاتية تجامع القديمة الزمانية كالافلاك والعقول ولا اثر للعدم السابق هناك والغرض منه دفع ما يقال
العالم عند الفلاسفة قديم فكيف يوجد العدم السابق وحاصل الدفع ان العالم وان كان قديما لكن الاشخاص الزمانية حادثة بلا ريب
بالاتفاق فيتحقق العدم السابق فيها **قوله** مسلم ان اراد به انتفاؤه بعد الوجود وقد يتوهم انه على هذا التقدير يلزم الاتحاد بين المبتدأ
والخبر فلا يصح قوله اذ زوال الشئ ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فانه يكون كقوله اذ عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ليس الا
عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ويندفع بان التغاير الاعتبارى كاف للحمل **قوله** وانما يجب فى الادراك السابق الحاصل لكن الا ادراك

عدم الاحقاق للشئ انما يجب فى الادراك الحصولى الحادث لان العدم السابق للشئ يكون ازليا فلا يكون فى الحصولى الحادث والمدعى انما هو اثبات وجودية الادراك الحصولى مطلقا حادثا كان او قديما فلا يثبت الدليل ما هو المطلوب نعم لو كان المطلوب اثبات وجودية الادراك الحصولى الحادث فقط لتم الدليل البتة **قوله** فمن الجائز آه اعلم ان الفاضل الرامفوري وبعد العباسة فى هذا المقام

يكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اى عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له ويكذا الخ وفهم حاصلها ان من الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث كادراك زيد مثلا عدما لاحقا لانتفاء سابق وهو ادراك عمرو على الشئ سوا اى هذا الانتفاء السابق وهو ادراك عمرو انتفاء لذلك الشئ ويكون ذلك الانتفاء والسابق انتفاء سابقا للشئ سوا اى هذا الانتفاء السابق انتفاء لذلك الشئ ثم اعترض بان قوله ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا يفيد معنى لان المشار اليه بقوله وذلك لا يصح ان يكون الانتفاء السابق والا لزم الاتحاد بين اسم كان وخبره فتعين ان يكون المشار اليه هو المنفى بالانتفاء السابق المذكور فيكون المعنى ان المنفى بالانتفاء السابق المذكور يكون عدما انتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح يلزم ان يكون للعدم السابق عدم سابق لان المنفى عدم سابق ومنفى للعدم السابق ايضا وبطلانه اظهر من ان يخفى فان العدم السابق يكون عدما ازليا لا يكون قبله عدم انتهى وتبعه فى لزوم هذا الاعتراض بعض العلماء ولا يخفى عليك ان لزوم هذا الاعتراض مبنى على ما وجد عليه عبارة هذا المقام وهى ليست فى النسخ الصحيحة المعتمد عليها والتى توجد فى النسخ الصحيحة يكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اى عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له الخ وتوضيحها على ما افاده الى واستاذى سراج المحققين نور الله مرقده يكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث اى الادراك الذى فرض حدوثه الآن كادراك زيد زوالا اى عدما لاحقا لانتفاء وهو ادراك عمرو الآخر هو انتفاء السابق وهو ادراك فالظرف متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراك عمرو وهو اى مفروض الحدوث اعنى ادراك زيد انتفاء له والضمير راجع الى ما ويكون ذلك اى الادراك السابق على ادراك عمرو وهو ادراك خالد انتفاء سابقا لما هو اى للشئ ذلك الادراك السابق وهو ادراك خالد انتفاء له اى لذلك الشئ **اقول** ومن ههنا ظهر ان ما ذكره بعض الناظرين فى بيان حاصل افاده المفيد المحقق بقوله حاصل ما افاده بعض الاماجد ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق عليه لا يلزم ان يكون عدما لاحقا لجواز كونه عدما سابقا الاحق زوال للادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو عدم له الى آخر ما ذكره لا يطابق كلام المفيد المحقق فافهم ثم ههنا امر آخر وهو ان المفيد المحقق تعرض فى السند لان يكون الادراك اللاحق المفروض الحدوث كادراك زيد زوالا لاحقا لادراك قبله اى ادراك عمرو ويكون ذلك للادراك المنفى زوالا لاحقا لادراك آخر قبله كادراك خالد ويكون ذلك الادراك اى ادراك خالد زوالا سابقا لما هو انتفاء له اى ادراك عمرو وما حاجة اليه بل يكفى ان يقال فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون ادراك عمرو انتفاء سابقا لما هو انتفاء لاحق له اى ادراك زيد فيتم السند فى الدرجتين والآخر فيه سهل فان تعيين الطريق ليس من داب المناظرين على انه لو حمل قوله يكذا اشارة الى هذه الصورة وامثالها لم يكن فيه باس فافهم فانه من سوانح الوقت **قوله** كما فى عدم عدم قديم قال الفاضل الرامفوري العدم الاول مضاف الى العدم الثانى الذى هو موصوف بالقديم لا مضاف اليه والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق انتهى وتبعه بعض العلماء ايضا **اقول** الظاهر ان قوله كما فى عدم عدم قديم متعلق بقوله فمن الجائز وتمثيل له فح فالصواب ان يقال العدم الثانى مضاف الى القديم وموصوفه محذوف تقديره

هكذا كما في عدم عدم عدم عدم قديم باضافة الاول الى الثانى والثانى الى الثالث وتوصيف الثالث بالقديم ليطابق امثال الشكل فانك
قد عرفت ان حاصل السند ان يكون الادراك اللاحق كادراك زيد عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون هو عدما لاحقا لادراك خالد ويكون هو
انتفاء سابقا لادراك عمرو فيكون ادراك زيد عدم عدم عدم عدم قديم ثم لو كان هذا القول مما يقوله هذا السائل بالصورة اخرى
لكان لما ذكره الفاضل المذكور وجه البتة فافهم فانه دقيق قوله فيه لا يلزم الخ يعنى اذا كان الادراك زوالا سابقا لما هو انتفاء له لا يلزم
تعاقب الانتفاءات اى الادراكات بحسب التحقق بعدم لزوم تحقق الزائل ووجوده على هذا التقدير قوله وتخصيص الدليل الخ قال فى الحاشية
المعلقة على التخصيص اى بان المراد ان الادراك الذى هو الوجود يكون عدما لاحقا انتهت وقال فى الحاشية المعلقة على الدليل اى دليل
المحقق الدوانى المذكور بقوله والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية على سبيل التعاقب انتهت والغرض من هذا الكلام دفع ما يتوهم ان الكلام مبنيا
الزوال اللاحق ودليل الدوانى المذكور مختص بالعدم الطارى والمقصود منه ليس الا ابطال كون الادراك عدما لاحقا لما قبله وهو حاصل فلا يضر
خروج احتمال كون الادراك زوالا سابقا وحاصل الدفع ان المدعى ههنا ابطال كون العلم زوال الشئ سواء كان زوالا لاحقا او زوالا سابقا
لا الاول فقط فتخصيص الدليل بالاول موجب لعدم تمامية التقريب فان الدليل على هذا التقدير لا يثبت المدعى بل جزءه اه لا يقال لا نسلم
ان المدعى ههنا ابطال كون العلم زوالا مطلقا بل المدعى ههنا انما هو عدم كون الحصول الحادث زوال الشئ بدليل قول صاحب المطارحات
ان زال عنا اى من نفوسنا وعلمها بالبيس الاحادث لحدوثها وقول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا ولا ريب فى ان الحصول
الحادث على تقدير كونه زوالا انما يكون زوالا لاحقا للشئ لا زوالا سابقا لان العدم السابق ازلى قديم فلا يكون حصولا حادثا بل حصولا
قديما لانا نقول المقصود ههنا اثبات ان العلم الحصولى مطلقا ليس زوال الشئ ... فى ما ذكره
القائل بل الظاهر ان المراد من عنا الواقع فيهما نحن معاشر المدركين ... ان المراد بالمتجدد فى كلام المصنف هو الحصولى مطلقا
حادثا كان او قديما على اختيار السعدية الذاتية فى كلام المحقق كما هو التحقيق فلا جرم يعم قوله عنا ليشمل الادراك الحصولى القديم ايضا قوله
لا يندرج يبقى احتمال كون الادراك زوالا انتفاء سابقا على ما هو انتفاء له ودفعه ان المحقق المفيد بحر العلوم نور الله مرقده بقوله كون
الادراك عدما سابقا يوجب ان لا يمر على النفس زمان يكون فاقد الادراك وثبوت العقل الهيولانى يشهد بخلافه واستحالة تعاقب الادراكات
الغير المتناهية ايضا مبنية على ثبوت العقل الهيولانى وعلى حدوث النفس قال انتهى ولتوضيحه انا نختار الشق الثانى من ان الزوال
مخصوص بالطارى والتقريب تام فان كون الادراك عدما سابقا بين البطلان اذ لو كان الادراك عدما سابقا لوجب ان لا يمر على النفس
زمان تكون فيه فاقدة للادراك فان العدم السابق للشئ قديم فيكون حاصلا ازلا مع ان مرتبة العقل الهيولانى شاهدة على ان للنفس
زمانا تكون فاقدة للادراك فيه فان قلت من اين يسلم الدوانى قائل بهذه المرتبة قلت تعاقب الادراكات الغير المتناهية الذى ذكره
المحقق الدوانى انما يستحيل على تقدير حدوث النفس او فقدها وثبوت المرتبة المذكورة هذا ولا يخفى عليك ما فى هذا الدفع اما اولا فاقول
انه ليس غرض المفيد المحقق جواز كون الادراك زوالا سابقا للشئ بل غرضه ان المدعى ههنا اعم فلو خصص الدليل بالزوال اللاحق لوجب عدم تمامية
التقريب فليس معنى قوله لا يندرج يبقى اه ان احتمال كون الادراك زوالا سابقا يبقى فى نفس الامر ولا يبطل حتى يدفع بانه باطل فى نفسه
بل معناه انه يبقى هذا الاحتمال بالنظر الى الدليل وان كان هذا الاحتمال فى نفسه باطلا ايضا والحاصل ان بطلان هذا الاحتمال فى نفسه
لا يدفع عدم تمامية التقريب فنعم المقصود والمفيد المدقق ولم يفد مرفع اشبه المحقق واما ثانيا فاورده الى استاذى شارح المحققين نور الله مرقده

في الكشف المكتوم بقوله لانه يجب عليك انه وان كان العدم السابق للشي ضروريا لكن لا نسلم انه لو كان الادراك عدما سابقا لوجب ان الاثر
على النفس بان تكون فيه فائدة للادراك وانما يلزم ذلك اذا كان ثبوت العدم السابق للنفس بعد استعدادها للنفس لانكشافات الاشيا
واما اذا لم يكن له استعداد كما في هذه المرتبة فلا يكون ثبوت العدم السابق لها منشأ للانكشافات لوجود المانع فلا يلزم خلو النفس عن
الانكشافات ولعل قول المحشي العلامة فتامل يكاد اليه فتامل ولضعف والتجل انتهى كلامه هذا الايراد لاريب في قوته ومتانته تعتريه لنا نظر
مما تركه مسلك الانصاف ولم يمتثل امر الانصاف اورد عليه بان النفس بعد ثبوت العدم السابق لها الذي فرض كونه علما ومنشأ للانكشافات
لا معنى لكونها غير مستعد للانكشافات ولا يخفى عليك سخافته فان الادراك لو كان عدما سابقا للشي فانما يكون عدما سابقا له باعتبار انه من شانه
ان يكون متصفا بذلك الشي كما لا يخفى والنفس ما دامت متصفة بمرتبة العقل الهيولاني ليس من شانها الاتصاف بالادراكات المتجددة فلا
يكون اعدامها الازلية الموجودة في النفس ادراكات لها او تنبيك على ما ذكروه ان العلم لابد فيه من امور ثلثة حصول شي والصورة الحاصلة
وقبول النفس لها وظاهر ان النفس في هذه المرتبة ليست بقابلة للعلم فكيف تكون عالمة وهذا هو مراد الاستاذ العلامة رحمه الله تعالى ومن
لا يفهم مراده ويورد على ظاهر كلامه بدون التعمق في مرامه فليتهم نفسه ومن ههنا ظهرت سخافة ما قال في ذلك الناظر ايضا ان كون الادراك زوالا
سابقا يستلزم اجتماع النقيضين اذ فرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل الهيولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة
عدما سابقا فتحقق الادراكات اذ هي ليست الا الاعدام الادراكات السابقة وتلك الاعدام متحققة في تلك المرتبة انتهى وكذا يرتفع ما قال
الفاضل الجلبي الذي اورده بقوله ولي فيه تامل اما على تقدير حدوث النفس فلان العدم السابق ازلي فلو كان هو ادراكا لزم ان تكون الصفة
موجودة قبل وجود موصوفها واما على تقدير قدمها فلان الوجدان شاهد بانه ليس لنا ادراكات قديمة تتحقق بزوالها ادراكات حادثة وثبوت
العقل الهيولاني ايضا يابى عن ذلك انتهى فافهم فانه بالفهم حقيق وبقبول ليس ولا تقلد الاموات وان كانوا من المحققين فان معرفة الحق بالرجال من صنعة المولدين
قال ثم قال هذا المحقق اي مولانا جلال الدين الدواني في شرح هياكل النور وفيه اشارة الى ان ثم الواقعة في كلام ذلك المحقق حيث قال بعد ذكر دليل
صاحب المطارحات وما عليه ثم ان كان الادراك انتفاء لادراك آخر الى آخره نقله السيد المحقق لمجرد الترتيب في الذكر وحاصل كلامه هذا انه لو كان كل
ادراك زوالا لادراك آخر قبله ويكون هو زوال الادراك آخر قبله وهكذا يلزم اعادة المعدوم والانقلاب اذ ثبت منفيا بمراتب غير متناهية وذلك لان عدم
عدم الشي يستلزم تحقق ذلك الشي ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فكل ادراك لاحق يستلزم وجودية السابق عليه بمرتبتين مثلا ادراك زيد لو
وجودية ادراك بكر فهو يستلزم وجودية ثالثه وهكذا هذا خلف فان المفروض ان كلها اعدام وزوالات قوله الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك هذا
اذا قرى ليعقبه مخففا ويمكن ان يقرأ مشددا من التعقيب وح فيكون الضمير المستتر الى الادراك والضمير البارز الى الانتفاء قوله كان انتفاء
الانتفاء اي الانتفاء اللاحق كادراك زيد قوله وكان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له كادراك عمرو ويكون انتفاء لادراك بكر
الذي هو سابق على ادراك زيد بمرتبتين قوله وهو الانتفاء آه فيه اشارة الى ان المراد بالثالث ههنا هو اللاحق المفروض والمراد
بالاول هو المفروض سابقا قوله فبطل كلية الدعوى اقول بل الراي بالكلية فان كل علم قابل لان يتعلق العلم بزواله قوله فافهم اشارة الى ان مراد
المحقق الدواني انه على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال لزم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة في جانب الماضي كما انه
واغلاق في العبارة احالة على فهم المتفطن الذكي لا يقال فح لا يلزم وجودية الادراكات اللاحقة المرتبة في المستقبل لانا نقول قد عرفت ان كل علم
يمكن ان يتعلق العلم بزواله فكل علم فرض حصوله لزم وجودية العلم بعلمه سواء كان في جانب الماضي او المستقبل فالتقرير المذكور وان كان بالنظر

مجاريا في السلسلة الماضية فهو بعينه جار في السلسلة المستقبلة ايضا وهذا هو معنى قول السيد المحقق في الحاشية ويظهر منه ايضا انه على هذا التقدير او غيره
الخ ومن هاهنا ظهرت سخافة صنيع الفاضل الكلنبوي حيث حمل عبارة المحقق الدواني على لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة المرتبة الذكر
بعينه على ذلك قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك الاول وعلى هذا فقس لا تشنيع تسببا للاطلاع على ما له وما عليه فارجع الى التحقيقات المرضية فان فيها شفاء العليل
وروا الغليل كيف لا وقد كان تاليفها باشارة المحقق نصير الدين الطوسي ره فان الاستاذ العلامة اطال الله بقاءه الى يوم القيامة كان يحكي في المنام
ان المحقق الطوسي جاءه بيده حاشية الرسالة القطبية للسيد الزاهد وقال له خذ هذه الحاشية فاخذها من يده فلما استيقظ من منامه شرع في هذا المقصد حتى كتب
اساتذتنا تبعه بانك تكتب على الحاشية الزاهدية تعليقات نفيسة فصارت التحقيقات المرضية مصدقة لما كان المرئي قال ره وجماعة من علماء الفلاسفة
انكروا اعادة المعدوم وحكموا بامتناعه وبنوا عليه انكار حشر الاجساد وغيره واستدلوا على ذلك بدلائل كلها ضعيفة سخيفة منها ان الحكم على الشيء بانه يجوز
اعادته موقوفة على ان يكون في كل الشيء هو هو اي على كونه متعينا في نفسه متخصصا في ذاته والشيء بعد عدمه نفي محض ليس له تعين فكان الحكم عليه بجواز اعادته
محالا وفيه انه منقوض بالحكم بجواز وجود المعدومات الممكنة كالنفوس مثلا والحل ان الحكم بجواز وجود الشيء لا يتوقف على تحققه الخارجي بل على مطلق تحققه
وهو حاصل بناء على القول بالوجود الذهني لا يقال الموجود في الذهن بالحقيقة هو الماهية المتخصصة بالتشخصات الذهنية والمتحد ولو مع الوجود الخارجي
بمعنى انه بعد التجريد بعينه فليست اياه مطلقا فلا يكفي وجود المعدوم في الذهن للحكم عليه بل لا بد من وجوده وتشخصه وتعينه في الخارج والمفروض انه نفي محض
فعاد الاشكال لانا نقول فعلى هذا ينسد طريق اثبات الوجود الذهني وينهدم كثير من القواعد المبتنية عليه وذلك لانهم يستدلون على الوجود الذهني
بانا نحكم على اشياء معدومة في الخارج باحكام صادقة ايجابية وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وانه ليس موجودا في الخارج فلها وجود في
الذهن لا محالة فلو لم يكن الوجود الذهني كافيا للحكم بل يحتاج الى ثبوته متخصصا في الخارج لما كان لهذا الاستدلال معنى ومن هاهنا ظهر سخافة ما قال
السيد المحقق في حواشي شرح المواقف من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له في النوع انتهى وستجيء ذكر بعض
دلائل امتناع اعادة المعدوم مع ما له وما عليه وذهب اهل الحق الى جواز اعادة المعدوم مستدلين بالدلائل النقلية والعقلية اما النقلية فلا حاجة
الى ذكرها لكثرتها مع عدم افادتها اسكات الفلاسفة الذين هم يقدمون العقل على النقل واما العقلية المنقحة لهم فذكر الفاضل المحشي منها ههنا اثنين
وللتفصيل موضع آخر قوله لو تقرر تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته آه تقريره على ما في المواقف ان الوجود امر واحد في حقيقته لا تعدد فيه
في الخارج حقيقة وانما الاختلاف فيه بحسب اضافته الى الزمان فوجود الشيء في الزمان الماضي ووجوده في الزمان المستقبل امر واحد في ذاته وانما
التعدد بحسب نسبة الوجود الاول الى الزمان الماضي ونسبة الثاني الى المستقبل ومن البين ان ما يكون واحدا بحسب ذاته متعددا بحسب اضافته
الى شيء آخر لا يختلف حكمه بحسبها انتهى فحقيقة الوجود في هذا الزمان والوجود في الزمان المستقبل لا يختلفان في الوجوب والامتناع والامكان بالنظر
الى ذاتهما فلو كان احدهما واجبا كان الآخر ايضا واجبا ولو كان احدهما ممتنعا كان الآخر ايضا ممتنعا ولو كان احدهما ممكنا كان الآخر ايضا
ممكنا ولا يعقل كون احد هذين الوجودين ممكنا والآخر واجبا او ممتنعا فاذا تمهدت هذه المقدمة فلو امتنع اعادة المعدوم لزم امتناع وجوده في الزمان الاول
بعد ما كان ممكنا قبله هذا خلف فثبت انه لا يمكن الحكم باستحالتها وامتناعها فبقيت في حيز الجواز وهو الامكان وهو المراد ومن هاهنا ظهر
سقوط ما يقال ان العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص لان امتناع
الاخص لا يستلزم امتناع الاعم فيجوز ان يكون الشيء ممكنا وجوده المطلق ممتنعا وجوده بعد العدم ووجه السقوط ظاهر فان الوجود امر واحد في حد ذاته
لا يمكن ان يختلف في الوجوب والامكان والامتناع ابتداء واعادة بحسب ذاته فاذا كان وجوده في زمان وجوده ممكنا يبقى كذلك وجوده في زمان

اعادته ايضا ولو جاز كون الشئ الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع كونه مخالفا للبداهة يستلزم المحال وهو عدم الحدوث عن المحدث وفيه سد لباب اثبات الواجب وذلك لانهم استدلوا على اثبات الواجب بان العالم اما ان يكون ممتنعا او واجبا او ممكنا لا سبيل الى الاول والا لما وجد ولا سبيل الى الثاني والا لما طرأ عليه العدم فتعين الثالث وهو كونه ممكنا والممكن لا بد له من مرجح وموجد فان لم ينته السلسلة الى الذات الواجبة لزم التسلسل وهو محال فثبت الواجب فلو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لم يتم هذا الاستدلال لجواز ان يكون العالم ممتنعا لذاته في زمان عدمه وواجبا في زمان وجوده فلا يحتاج الى الواجب **قوله** فاذن يستلزم امكانا ووجوبا وامتناعا **اقول** ذكر الوجوب هونا استطرادي لا حاجة اليه في هذا المقام **قوله** بناء على ان الوجود آه بيان لعلة الجواز **قوله** لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى اعترض عليه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا والامكان عن عدم اقتضائهما ولا يتصور الانقلاب بين هذه المفهومات لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف الباري تعالى به وبذلك لا يخرج عن كونه واجبا ولا يستلزم انقلابه من الذاتي الى الامتناع الذاتي وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصافه ذات الممكن به وبعد ذلك نقول المعاد ليس موجودا مستلزما على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقيد وان لم يمتنع اتصافه بالوجود المطلق ولا يلزم منه انقلابه من الامكان الى الامتناع الذاتي كما في اخواته على ما تقدم هذا تفصيل اعتراضه **اقول** هو في غاية السقوط لان الوجود والعدم انما الاختلاف فيه بحسب اضافته الى الزمان كما عرفت فامتناع الوجود بعد طريان العدم لا يكون لذاته بل لكونه في الزمان الذي بعد زمان العدم اللاحق به فمطلوب نفاة الاعادة تكون اعادة المعدوم ممتنعة بالغير وهو خارج عما نحن فيه بل نقول المقابلة في اختلاف مقتضى الذات باختلاف القيود ان الذات ان قيد بقيد يكون مخالفا لمقتضى ذاته لا يبقى ذلك المقتضى باعتبار هذا القيد مقتضى له واما لو قيد بقيد لا يكون كذلك يبقى مقتضيه كما كان ولا يتغير وهذا ظاهر فالواجب الذي مقتضاه الوجود المطلق انما يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لكونه مقيدا بقيد يخالف مقتضى ذاته فان ذاته تقتضي الوجود في جميع الازمنة فلا يمكن ان يطرأ العدم عليه فلا بد ان يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس الوجود بل بالنظر الى كونه بعد العدم وكذا الممتنع انما لا يقتضي العدم بعد الوجود لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان ذاته تقتضي العدم المطلق في جميع الاوقات فلا يمكن ان يعرض له الوجود فبالضرورة يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الى العدم نفسه بل بالنظر الى كونه بعد الوجود وقس عليه اتصاف الممكن بالوجود الناشي عن ذاته فانه انما يمتنع لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان مقتضى الممكن تساوي طرفي الوجود والعدم فكيف يتصف بالوجود الناشي عن ذاته وقس عليه نظائره واما المعدوم الممكن فكما لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق وبالعدم المطلق وبالعدم بعد الوجود كذلك لا يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس ذات الوجود ولا بالنظر الى كونه مقيدا بكونه بعد العدم لعدم منافاة هذا القيد لمقتضاه وبالجملة الاعتراض الذي اورده العلامة القوشجي انما هو على ما هو المشهور بين الجمهور ولا يرد على ما قررنا ولنا في هذا المقام تحقيقات شريفة فاحسن الفكر ودقق النظر **قوله** وهو مما يحكم بداهة العقل بانه محال [illegible] الشئ الواحد بعينه لا يكون مقتضيا لذاته وجوده في زمان ولعدمه في زمان آخر لان مقتضى الذات

من حيث هي هي لا تتصور الفكاك كما عند انتفت **قوله** يوجب عثار الحوادث من المحدث آه **اقول** وايضا يبطل به كثير من قواعدهم كقولهم
كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة فانهم استدلوا عليه بان امكان الحادث قبل وجوده امر موجود والا لزم الانقلاب فلا بد له من محل
متعلق بالحادث تعلق ما وهو المعني بالمادة ولو جاز انقلاب بعض المواد والشرائط الى الاخرى لامكن ان يقال الحادث قبل وجوده ممتنع
ثم صار ممكنا في زمان وجوده فلا يحتاج الى مادة وتنهدم به اساس كثير من قواعدهم المتفرعة على القاعدة المذكورة كقولهم ان العقول
كلها بالفعل وغيره على ما هو المذكور في كتب الحكمة **قوله** وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم الخ هذا الاستدلال على جواز اعادة المعدوم
بل وقوعه اورده وحيد جدا لي كمال المدققين رح بقوله انت خبير بانا اذا فرضنا ان زيدا المعدوم ثم وجد ثم طرأ عليه العدم فكان الصادق
اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرأ عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا اعدام ثلث
الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء الا عدم والثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم
فههنا انتفى انتفاء العدم وهو صادق والعدم الثالث الذي كان متحققا قبل الوجود كان امرا متعينا متشخصا لا محالة فيلزم عند طريان العدم
في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا
يلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء الادراك سابق عليه فيلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر
بان العدم الطاري غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان
ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد ليس هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى كلامه وشرح
هذا الكلام مع القبول في التحقيقات المرضية فارجع اليها **قوله** يصدق ان لا زيد معدوم آه يرد عليه ان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع
والمفروض ان زيدا معدوم فكيف يصدق هذه الموجبة وهذا الايراد ليس بخاص بهذه المادة بل هو عام الورود في كل قضية محمولها
منافي للوجود كقولنا شريك الباري ممتنع ونحوه وقد سلك المحققون في دفعه مسالك طوالا لا يسع المقام لايتيانها بما لها وما عليها
وقد ذكرت شيئا منها في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق ان شئت فارجع اليها **قوله** فههنا يعني في قولنا زيد ليس بلا معدوم
قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه وهو العدم **قوله** والاعتذار بتغايرهما آه حاصله ان العدم الثالث المستفاد من كلمة ليس غير الاول
المستفاد من لفظ المعدوم لاختلاف الزمانين فلا تلزم اعادة المعدوم بعينه والمحال هو هذا المطلق اعادة المعدوم كما يفصح عنه
كلام العلامة القوشجي في شرح التجريد حيث قال اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين
الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها وهؤلاء كانوا مسلمين معترفين
بالمعاد الجسماني ينكرون باعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع **قوله** انه تخصيص
استحالتها في صورة الوجود تخصيص اي اعادة المعدوم بالاستحالة ليس بمحال انما المحال اعادة الوجود المعدوم واما العدم المعدوم فاعادته
جائزة بل واقعة فالنقض المذكور غير وارد على القائلين باستحالتها **قوله** فتشترك اي تجري مثله في ما نحن فيه اذا جرى في الاول فهاهنا يقال
الادراك السابق كان ادراكه عبارة عن العدم والزوال على ما هو المفروض فاذا اعيد حين عروض الادراك اللاحق اي ادراك زيد
يكون هذا المعاد غير الاول السابق لاختلاف الزمانين فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا ايضا واذا جرى التالي فيقال ان المقابل للادراك اللاحق
السابق ليس الا عبارة عن العدم فالادراك اللاحق انما يلزم اعادة العدم المعدوم لا الوجود المعدوم فلا تلزم اعادة المعدوم ههنا

ايضا كما لا تلزم هناك قوله والجواب عنه اى عن النقض الثانى والمجيب القاضى صدر على السندبلى حيث قال يمكن الجواب عنه بانهم لم
يجوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا تلزم اعادة العدم الثابت بعود الثبوت بناء على ان الادراك
عدم ثابت انتهى وسياق كلامه يشهد بان هذا الجواب غير مرضى له وجهان الاول ما ذكره الفاضل المحشى ههنا من ان دلائل استحالة
اعادة المعدوم لو تمت لدلت على استحالة اعادة المعدوم مطلقا وجوديا كان او عدميا فالتخصيص تحكم والثانى ما ذكره بحر العلوم نور الله مرقده
فى حواشيه وتبعه فى ذلك بعض الناظرين كما هو دابه وهو انه لا استحالة فى عود النفى الثابت ايضا كما لا استحالة فى عود النفى
المحض لان العدم الثابت ليس هو الا فى نفسه الا الذات المسلوب عنه لم يقارنه الشئ المسلوب ثم قارنه ثم بطلت المقارنة فيحكم
ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بعينه لاستمرار الذات المسلوب عنه ولا تمييز بين العدمين فى انفسهما فلا استحالة فى
الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة فى عود ما هو ثابت فى نفسه والتوقع من المصنف ان يطلع بسخافة هذا الوجه لما افاده الى استاذ
مشرح المحققين نور الله مرقده فى كشف المكتوم فى حاشية بحر العلوم من ان الفرق بين العدم والوجود غير معقول فان العدم كما انه
عبارة عن انتفاء الذات كذلك الوجود عبارة عن كون الذات وكما ان الاعدام اشياء غير متميزة كذلك الاكوان نعم اذا لوحظ
عدم مقارنة العدم لبعض الذوات زمانا ثم مقارنته العدم ثم انتفاء هذه المقارنة يتخيل ان الوجود كان سابقا ثم صار لاحقا
لا ان هناك شيئا كان مقارنا ثم بطل ثم صار مقارنا ثانيا حتى يطلب امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا الوجود المعاد
والوجود السابق والى هذا اشار بحر العلوم نفسه بقوله فتامل بعد ذكر الوجه المذكور قوله منها ان يتخلل العدم بين الشئ ونفسه
محال آه هذا احد الدلائل المذكورة فى التجريد وحاصله انه لو اعيد المعدوم يلزم ان يتخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم محال
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ذات الشئ محفوظة فى حالتى الوجود والعدم فاذا وجد الشئ فى الزمان الاول كانت ذاته
بعينه واذا اعدم فى الزمان الثانى بطلت ذاته ثم اذا وجد فى الزمان الثالث كانت ذاته السابقة بعينها فيه فيلزم
تخلل العدم بين الشئ ونفسه ويلزم تقدم الشئ على نفسه واما استحالة اللازم فلان العدم نسبة والنسبة لا بد لها من طرفين
متغايرين فلا يتخلل بين الشئ ونفسه قوله فيكون ح الوجود بعد العدم آه يعنى لما ثبت انه لا بد للنسبة من طرفين متغايرين
فلا بد للعدم من طرفين كذلك فيلزم ان يكون الوجود المعاد غير الوجود الذى قبله هذا خلف قوله ورد آه هذا احد وجوه الرد المذكورة
فى شرح التجريد الجديد وتحصيله انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا فى زمان ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم
اتصف به فى زمان ثالث فالوجود الاول والثانى متغايران بحسب الزمان فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه بل غاية ما يلزم تخلل
زمان العدم بين زمانى وجوده ولا استحالة فيه وثانيها لم لا يجوز ان يكون التمييز فى الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة بعينها فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الجهات وثالثها انه لو تم الدليل المذكور لدل على امتناع بقاء الشخص
من الاشخاص زمانا واللازم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه لوجود ذلك الشخص فى طرفى زمان البقاء وتفصيل هذه الوجوه مع ما لها
وما عليها مذكور فى حواشى شرح التجريد القديمة والجديدة لا فائدة فى ذكرها ههنا الا الانتشار لغرابة المقام قوله ومنها ان المعاد الخ
حاصله ان اعادة المعدوم المتنازع فيها عبارة عن اعادة المعدوم بجميع عوارضه المشخصة لكن من العوارض المشخصة الوقت والزمان
ايضا فلو اعيد المعدوم لزم عود زمان وجوده السابق ايضا واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه بطلان اللازم انه يلزم ان يصدق

على شيء واحد في زمان واحد انه مبتدأ و معاد وهل هذا الا اجتماع المتنافيين وايضا لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ متقدما على المعاد فيلزم تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم مع المتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فيلزم ان يكون للزمان زمان لا يقال يمكن ان يكون التقدم والتأخر بحسب الذات لا بامر زائد كما في اجزاء الزمان لانا نقول تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها **قوله** وزيف خلاصة التزييف منع قول المستدل ومنها الوقت وهو ظاهر **قوله** بحسب الامر الخارجي فيه اشارة الى دفع ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع تقييد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق وحاصل الدفع ان هذا التغاير انما هو في الذهن واما في الخارج فزيد الموجود في هذه الساعة هو الموجود في الساعة التي قبلها لا تغاير بينهما اصلا **قوله** كيف وقد علم الخ قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور لما بالغ بهمنيار في التشنيع حتى ادى الى احتمال تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال هو في حواشي شرح التجريد القديمة رايت في الاسولة التي سألها بهمنيار عن الشيخ انه طالبه بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسألة سمعها من الشيخ كلاما فقال له الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل والعجب ان بعض الاعزة قال بهما فلا عزيبا وهو ان التلميذ ان يقول لمعلمه انا اباحثك لانك تقول في هذا الوقت ايضا ما كنت قلت اولا وانا اقول ايضا ما كنت قلت اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخصي هذا غير شخصي الاول وعلى هذا التلميذ موافق لما ذهبت اليه الصوفية من تجدد الامثال ولا يخفى عليك ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي او وسيلة ومن البين ان الظاهران انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد فيهما لصار الكليين ثم بين قول الصوفية وهو ان في كل آن بالنسبة الى كل شخص اعداما وايجادا بناء على ان لله تعالى اسماء متقابلة بعضها قهرية وبعضها لطفية ولا تعطل منها بالنسبة الى اشخاص العالم من الجواهر والاعراض ثم بين قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير مشخصة من حيث هي اوصاف تابعة غير مستقلة ولا شك ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار دون التبدل في اوصافها وتوابعها كما تقوله الصوفية **قوله** واعترض ان الوقت ليس من المشخصات وكيف لا يعرف وفي جعل الوقت من المشخصات تلزم مفاسد لا تعد ولا تحصى فان اختلج في قلبك ان المتكلمين قالوا بتجدد الاعراض وعدم بقائها مع بقاء محلها بالتشخص وهل هذا الا اختلاف الاشخاص باختلاف الاوقات فازحه بان الذي بعثهم على القول بالتجدد ليس هو كون الزمان مشخصا بل امر آخر وهو عدم قيام العرض بالعرض فانهم قالوا لو كان العرض باقيا فبقاؤه يكون عرضا وقيام العرض بالعرض محال نظرا جوهره اختاروا القول بالتجدد وليس مبناه على كون الوقت من المشخصات على انهم لم يقيموا الى الآن برهانا شافيا على التجدد وما ذكروه لا شيء انه كله مخدوش لا يقال قد ذكر بعض العلماء ان زيدا الصبي غير زيد الشاب بالتشخص وهل هذا الا التغير في التشخص بتغير الوقت لانا نقول اختلافه الصبي والشباب ليس لاجل اختلاف وقتهما بل لاجل اختلاف صورتهما الجسمية اشار الى ذلك العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة فافهم وكن من الشاكرين **قوله** ومنها انا اذا فرضنا اعادته بعينه الخ حاصله انه لو جازت اعادة المعدوم وفرض وقوعها لزم ان الاثنينية بدون التمايز واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله وجه الملازمة انا اذا فرضنا اعادة الشيء بعينه مع جميع عوارضه المشخصة فلا يخلو اما ان يكون الواجب تعالى قادرا في ذلك الوقت على ايجاد مثل ذلك المعاد مبتدأ او لا يكون قادرا لا سبيل الى الثاني

لاستحالة العجز عليه تعالى فتعين الاول وقد تقرر في محله ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لم يبق ممكنا فلنفرض نحسه ايضا واقعا وح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم ما ادعينا لزومه **قوله** ورفع بانا نمنع آه توضيح الدفع وتلويح المنع ان المستدل ان اراد بمثله ما يشاركه في نوعه وتشخصه معا فوجود المثل بهذا المعنى محال وقدرة الواجب لا تتعلق بالمحال كوجود شريك الباري وان اراد ما يشاركه في نوعه فقط على ما جرى عليه اصطلاحهم من انهم يسمون الاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة كما ذكره العلامة الشيرازي في شرح الهيأت هداية الحكمة فعدم التمايز ممنوع لتحقق التمايز بينهما بحسب الهوية الخارجية ولو سلمنا ان ايجاد مثله بالمعنى الاول ليس بمحال ولا يخرج عن قدرة الله تعالى فلا نسلم ان الممكن لا يلزم من فرضه المحال لجواز الامتناع بالغير كعدم العقل الممكن المستلزم لعدم الواجب فايجاد مثله ابتداء وان كان جائزا في نفسه لكن يجوز ان يكون ممتنعا بسبب فرض اعادة المعدوم الذي مثله والا لارتفع التمايز بينهما وتقرير دفع ايضا بما ذكره العلامة القوشجي في شرح التجريد من انه لم لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما بعوارض مشخصة ولا يخفى عليك انه غير مفيد لجواز فرض عدم الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا فيحتاج الى الدفع الاول لا محالة **قوله** بل يتمايزان بالهوية قال في الحاشية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية انتهت **قوله** فهذه الدلائل ان تمت **اقول** عدم تمامية هذه الدلائل قطعي وتماميتها انما هي بمجرد الفرض فكان الاولى ان يقول لو تمت لان لو لمجرد الفرض بخلاف ان فانها غالبا تستعمل في الشك **قوله** لدلت على استحالة العدم المعدوم ايضا رده بحر العلوم نور الله مرقده بان العدم عبارة عن انتفاء الذات وليست الاعدام متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان تخلل الوجود بين الشيء الواحد محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ ليس ههنا عدمان متمايزان احدهما في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتاخر نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود لشيء ثم مقارنة الوجود له ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان اللاحق يتوهم ان العدم امر مشترك بينهما ويطلب التميز بين هذا العدم المعاد والعدم السابق وتبعه بعض الناظرين ولا يخفى عليك ما فيه فان العدم والوجود سيان في عدم تمايز المعاد من السابق منهما وتمايزهما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بينهما تحكم ولعله الى هذا اشار الفاضل المحشي ههنا بقوله فتامل فافهم ولا تزل **قال اقول** هذا رد على تقرير المحقق الدواني وقد ذكره السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل ايضا وذكرت توضيحه في تعليقاتي عليها **قوله** حاصله آه محصول الحاصل انه لا تلزم اعادة المعدوم ولا انقلاب المثبت منفيا وبالعكس وتوضيحه انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زوال السابقة كادراك عمرو ثم انتفى عنها حين ادراك زيد فهذا الانتفاء اي ادراك عمرو الذي هو انتفاء السابقة كادراك بكر ايضا ادراك فيكون له حظ من الثبوت فتصدق قضية موجبة معدولة وهي النفس لا مدركة بادراك بكر وانتفاؤه اي ادراك زيد يكون في قوة السالبة المعدولة وهي النفس ليست بلا مدركة بادراك بكر والسالبة المعدولة لا تستلزم الموجبة المحصلة بل قد تصدق مع السالبة البسيطة ايضا كقولنا زيد ليس بلا قائم فان السلب ان تعلق بثبوت اللاقيام يبقى السلب البسيط فيصدق زيد ليس بقائم وان تعلق بالقيد والمقيد معا يرتفع الانتفاء مطلقا ويصدق زيد قائم فلا نسلم ان انتفاء انتفاء الشيء يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبة الموجبة المعدولة للموجبة المحصلة لتم الاستلزام واذ ليس فليس **قوله** وان اختلج في صدرك آه ايضاح الاختلاج ان السالبة الموجبة المعدولة وان كانت اعم تحققا من الموجبة المحصلة لجواز تحققها في ضمن السالبة البسيطة كما مر تفصيله لكنه ليس مطلقا بل في العلم

حال وجود الموضوع لجواز ان لا يوجد الموضوع فتصدق السالبة البسيطة ح واما اذا علم ان الموضوع موجود فهما متلازمان ح
وذلك لان السالبة المعدولة نقيض الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة نقيض السالبة البسيطة وهما متلازمتان عند وجود الموضوع
فانه اذا فرض ان زيدا موجود فيكون قولنا زيد ليس بقائم وزيد لا قائم متلازمين في الصدق والكذب وقد تقرر ان نقيضي المتساويين
متساويان فتكون السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ايضا متلازمتين عند وجود الموضوع والسر فيه ان عموم السالبة المعدولة
من الموجبة المحصلة وكذا عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا ان الموجبة تقتضي وجود الموضوع والسالبة قد تصدق
بانتفائه ايضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفى العموم بالضرورة ويكون بينهما التلازم اذا عرفت هذا فنقول موضوع الادراكات
وهو النفس موجود بالضرورة لان الكلام بعد تحقق الادراك الاخير فيستلزم الادراك اللاحق كادراك زيد الذي هو في قوة السالبة المعدولة
الادراك الثالث كادراك بكر الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بالضرورة لما عرفت من ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان
عند وجود الموضوع فكذا ما في قوتهما فيصح تقرير المحقق الدواني ويندفع ما اورده السيد المحقق عليه **قوله** فيزاح آه قال في الحاشية
هذا هو الجواب الموعود به في شرح قول المحشي واللازم على تقدير آه والاعتراض بينهما لمن كان له قدم اعني كمال الملة والدين روح الله
روحه انتهت وخلاصته منع التلازم بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة وكذا بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة على تقدير
وجود الموضوع ايضا مستندا بانه لم لا يجوز ان يكون لصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس سوى الاخيرة هنا فتصدق حينئذ
ادراك عمرو السالبة البسيطة اعني النفس ليست مدركة بادراك بكر دون الموجبة المعدولة اعني النفس لا مدركة بادراك بكر وكذا تصدق حينئذ
ادراك زيد السالبة البسيطة دون الموجبة المحصلة وبالجملة التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما عند وجود
الموضوع انما هو اذا لم يوجد مانع آخر من صدق احدهما واما اذا وجد مانع آخر فلا تلازم بينهما **قوله** يجوز ان يكون لصدق احدهما كالموجبة
المعدولة **قوله** دون الثاني كالسالبة البسيطة **قوله** ومن ادعى غلبة البنيان هذه الازاحة مما تفرد بها الفاضل المحشي وافتخر بها وحسنها
تلميذه الشيخ آبادي ولا يخفى عليك ان منع التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما مع وجود الموضوع
سخيف جدا كيف وعموم السالبة من الموجبة ليس الا لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع كالنفس ههنا يكون
بينهما تلازم بالضرورة وايراد المنع عليه مكابرة محضة وايضا هو مخالف للجمهور القائلين بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشي يفر عن مخالفة
الجمهور غاية الفرار كما يظهر من تقريره في مبحث البعدية فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار **قوله** وللناس فيما يعشقون مذاهب اي طرق مختلفة
مقتبس من قول الشاعر ابي فراس **شعر** على لدى العامرية وقفة ☆ يميل على الشوق والدمع كاتب ☆ ومن عادتي حب الديار لاهلها ☆
وللناس فيما يعشقون مذاهب ☆ معناه لازم على ان اقف عند منزل العامرية التي هي محبوبتي وقفة لاتذكر محاسنها فابكي على فراقها
ذكر الاملاء واراد به تذكير حكايات المحبوبة وما جرى بينهما من المعاملات اي ليذكرني الشوق محاسنها فاتذكر وابكي على فراقها بكاء شديدا حتى
كاني من كثرة البكاء وشدة التلبس بالدمع عين الدمع فكانه هو الكاتب ويجوز ان يراد بكتابة الدمع جريانه كذا ذكره مولانا الهداد
الجونفوري في حواشي الهداية وقال شيخ الاسلام بدر الدين العيني في البناية شرح الهداية هذه الابيات من قصيدة بائية قالها
ابو فراس اسمه همام وقيل هميم بالتصغير ابن غالب التميمي والفرزدق لقبه لقب به لانه كان جهم الوجه والفرزدق في الاصل قطع العجين وقيل
لقب به لقصره والاول اصح لانه اصابه جدري في وجهه ثم برأ منه وكانت وفاته بالبصرة سنة عشر ومائة **قال** ثم اقول يلزم على

تقديره آه لما فرغ عن تقرير بعض المحققين مع ما اورد عليه اراد ان يستدل من عند نفسه على ان الادراك ليس عبارة عن زوال
الادراك وقد ذكره في حواشي شرح الهياكل ايضا واوضحته في تعليق الحمائل **قوله** فان كان بالعكس ايضا آه توضيحه انه لما كان كل ادراك
بعد الادراك سابق فلا بد ان تكون بازاء العلوم اللاحقة علوم سابقة لما عرفت ان كل زوال لا بد له من زائل ولا يتعلق الزوال الا بجزء
الاجزائي واحد كما سيأتي فان كان بالعكس ايضا بان يكون كل ادراك سابق بازاء ادراك لاحق فتساويا والا فتكون العلوم السابقة
زائدة على اللاحقة ولا يكون زيادة العلوم اللاحقة على السابقة على هذا التقدير مع ان المقدمة القائلة العلوم تتزايد يوما فيوما تقتضي هذه
الزيادة **قوله** ممنوع آه ايراد على ما يتبادر من كلام السيد المحقق من ان معنى تتزايد العلوم يوما فيوما ان الادراكات اللاحقة بانفسها زائدة على
الادراكات السابقة وحاصله انا لا نسلم انه يدل على هذا المعنى بل انما يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو معه لا سيما القريب منهما لا
البعيد وانا **اقول** التحقيق ان قولهم العلوم تتزايد يوما فيوما لا يدل الا على زيادة العلوم اللاحقة على العلوم السابقة فحسب اعم من ان تكون
زيادة اللاحقة بانفسها فقط من غير ضم السابقة معها او مع ضمها فتخصيص السيد المحقق بالاول وتخصيص الفاضل المحشي بالثاني تحكم بحت
قوله وهذا ايضا آه دفع دخل بتقرير تقرير الدخل ان هذا المعنى لا يضر السيد المحقق لانه بصدد ابطال الازالة باستلزامها خلاف ما يدل عليه تزايد
العلوم يوما فيوما وهو حاصل فانه كما ان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى الذي يتبادر من كلام السيد المحقق يدل على خلاف ما يلزم من الازالة
كذلك بالمعنى الذي ذكره الفاضل المحشي فان زيادة اللاحق على السابق مع بقائه معه ايضا لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للآخر
وتحرير الدفع انه ليس الغرض من هذا المنع ايقاع الخلل في جواب السيد المحقق حتى يقال انه لا يضره بل الغرض هو ابداء الخلل في عبارته وتفهيم
ان معنى تتزايد العلوم يوما فيوما زيادة العلوم اللاحقة بانفسها على السابقة **قوله** لكن اين هذا من ذلك قال بعض الافاضل دافعا للمنع لا يخفى
على احد ان كلام السيد المحقق انما يدل على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات للنفس في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات
اما في الزمان السابق وعلى تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق يلزم عدم هذه الزيادة اذ ما من ادراك في زمان لاحق الا بازائه
ادراك آخر في زمان سابق وهذا المدلول مما ليس فيه شائبة ولا يدل كلامه على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات اللاحقة
للنفس زائدة على ادراكاتها السابقة ففهم هذا المعنى من هذا الكلام وايراد المنع عليه لا يليق بشأن العاقل انتهى ولا يخفى على من له ادنى فهم
ان المتبادر من كلام السيد المحقق ليس الا ما فهمه الفاضل المحشي واورد المنع عليه وما ذكره هذا القائل لا يليق فهمه بشأن العاقل **قوله** كانه اراد آه
اراد به تأويل الكلام المذكور بحيث يندفع عنه المنع المسطور وهو مأخوذ من حواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحاصله انه ليس غرض السيد المحقق
تزايد العلوم اللاحقة الحاصلة بانفسها على السابقة حتى يرد عليه المنع بل غرضه ان تزايد العلوم يوما فيوما وان كان بمعنى ان اللاحق
زائد على السابق وهو معه لكن لا شبهة في انه يورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار للنفس على ان تحصل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة
بانفسها على السابقة وهذا غير ممكن على تقدير الازالة فان الادراك لما كان عبارة عن زوال ادراك آخر قبله لا يمكن للنفس ان تحصل ادراكات
في الزمان اللاحق من دون وجود زائلاتها في الزمان السابق وانت تعلم ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد عن عبارة السيد
المحقق ولذا عبر بكانه وقد وجهنا توجيها سالما [illegible] تضييع الوقت بذكرها وقد ذكرناه في تعليق الحمائل فارجع اليه **قوله** فيما اقول
هو اشارة الى ايراد على السيد المحقق بان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى المتبادر او بمعنى العلم بعلاقة المتكلمين المتقرر عند الجمهور مبني على
كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فانه لما تقرر عندهم ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وان الصور الذهنية تتزايد يوما فيوما

قالوا العلم تتزايد يوما فيوما فاثبات كون العلم عبارة عن الصورة وابطال الازالة بهذا التقرير مفض الى الدور فافهم قوله لعل
آه ايراد لعل ههنا غير مناسب لمحل التحقيق قوله في الشق الثاني اى كون العلم عبارة عن زوال امر آخر غير الادراك الحصولي قوله لا يدل
عليه قوله متعلق بالنفي لا بالمنفي وكان الاولى تقديمه على النفي ليتعلق بالمثبت قوله فلا يرد قال في الحاشية المورد هو المولوي كمال الدين
السهالوي انتهت وعبارته هكذا لكن لقائل ان يقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه
اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا تناهي وجوداتها وعدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين
تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهت وتوضيحه انا سلمنا ان في النفس قوة ادراكات غير متناهية
ويلزم تحقق زوالاتها الغير المتناهية التي هي ايضا ادراكات قبل ذلك لكنه لا يلزم اجتماع تلك الادراكات الزائلة السابقة بالفعل على
كل واحد واحد من الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين كما ذكره السيد المحقق بل يجوز ان يكون
تحقق تلك الزوالات على سبيل التعاقب دون الجمع بان يكون اللاحق من الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس زوالا للسابقة
ويكون هذا الزائل السابق مقدما على زواله وهكذا يكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين قال الجواب عن هذا الايراد بوجهين
احدهما ما اشار اليه الفاضل المحشي وحاصله ان قول السيد المحقق وايضا آه ليس مبنيا تاما على اثبات المدعى بل غرضه انه لو صحت المقدمة
التي ذكرها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من لزوم وجود امور غير متناهية في النفس لتم هذا الدليل الا فلا ويؤيده قوله وكذا
في الشق الثاني وثانيهما وهو اقواهما ما اشرنا اليه سابقا من ان المراد بكون النفس قوية على ادراكات غير متناهية كونها ذات قوة لها في كل آن
بالفعل على سبيل البدلية فيجب وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل قبل آن القوة على سبيل الاجتماع بالضرورة فتم كلام السيد
المحقق وسيجيء بهذا زيادة وضوح عن قريب ان شاء الله تعالى قوله يعني لما كان مقصوده آه حاصله ان مقصود صاحب المطارحات كان اثبات
المدعى اى كون الادراك وجوديا بابطال نقيضه وهو كون الادراك زوالا باعتبار احد الامرين هو لحوقه على الشق الاول وتحقق امور
غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى ترديد الشيء الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منهما على حدة واما المصنف
فلما رأى ان ما يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على الشق الاول
ايضا استغنى عن الترديد وذكر الاستحالة واحدة وهي لزوم امور غير متناهية في النفس على سبيل الجمع ولكل [illegible] قوله بابطال
نقيضه قوله المدعى كون الادراك صفة وجودية منضمة ونقيضه عدم كونه كذلك اعم من ان يكون عبارة عن الزوال وعبارة عن
الاضافة بين العالم والمعلوم او غير ذلك فان اراد من قوله بابطال نقيضه هذا المعنى الاعم فليس بصحيح لان صاحب المطارحات لم يبطل
الا كون الادراك زوالا لا كونه اضافة ايضا وان اراد به كون الادراك زوالا كما يدل عليه السياق والسباق فلا يصح قوله لما كان مقصود
صاحب المطارحات اثبات المدعى آه لان بابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى لبقاء احتمال ثالث فتأمل وتذكر
ما ذكرنا لك سابقا لتنظر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال قوله ثم الابطال بالشق الاخير ولهذا قال فيلزم ان يكون
فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية الخ فان الامور اعم من ان تكون ادراكات او صفات اخر
قوله والابطال آه يعني لو جاز تعلق الزوال بين او اكثر فيجب ان يبطل الحصر العقلي بين الشيء كالانسان ونقيضه كاللا انسان بجواز ان
يكون الانسان الذي زائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن الزوال الاول بذاته او بمشخصه فلا يبقى الحصر العقلي ههنا فانه عبارة عن [illegible]

العقل بمجرد تصور الشيئين بالحصر من دون لحاظ الى امر آخر **قوله** كما مر اجمالا في شرح قوله بل انتفاء ثابتا او محدودا يتعلق بهما كذلك فتذكره

قوله توضيحه آه لما كان الدليل المذكور بقول السيد المحقق لما اشتهر آه لما قبله اعني ان العلم بهذا الايجاب مع العلم بذلك معدوما غير ثابت لعدم ظاهرا احتاج الفاضل المحشي الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على الدعوى صراحة فهذا التوضيح احق بان يسمى بالتنقيح **قوله** والتالي

باطل فالمقدم مثله هذا من المشهورات المسلمات بين القوم ووجهان بين المقدم والتالي بالملازمة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم

والا لم يبق اللزوم وهو معنى قولهم في بحث القياس ان رفع التالي ينتج رفع المقدم في المتصلات اللزومية وقد يورد عليه منع استلزام

الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا رفع جاز عدم بقاء اللزوم لجواز استلزام المحال محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم وهو مقدم

وحمله على ما ذكره صاحب السلم ان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك ووقت عدم بقاء

اللزوم داخل في الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض فلا يسمع **قوله** اما الملازمة آه حاصله ان علم النفس بالشيء متوقف

على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكما تعلق العلم بالشيء تعلق الالتفات به في ذلك الآن لا محالة فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين

حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتات اليهما ايضا في ذلك الزمان واللازم باطل لما اشتهر ان النفس لا يمكن لها ان تلتفت الى الشيئين

مختلفين بالتفاتين متغايرين نعم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين او اشياء بالتفات اجمالي واحد البتة وبه ظهران هذا الدليل كما ترى

مبني على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية مصاحبة مع المعية اشارة الى انه ليست بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مجامعة للمعية الزمانية

قوله وبعد هذا شروع في المقصود بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية ههنا مختلفة ففي بعضها

يوجد بكذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك تلزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه غير الاعدام الاول والا

استوى حال العلم وما قبله وفي بعضها يوجد او الفاصلة مكان اذ التعليلية اما على النسخة الاولى وهي التي اختارها الفاضل المحشي

ومال اليها البعض انباء الزمان ايضا فحاصل الكلام انه لو كان الزائل عند العلم بهذا عين العلم بذلك بان يتعلق الزوالان بزوال

واحد لزمت اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال وللعلم بذلك من زوال آخر فلا يخلو اما ان يكون الزوالان متغايرين

او لا سبيل الى الثاني والا استوى حال العلم الثاني وما قبله لاتحاد الزائل والزوال ح فتعين الاول وقد بطل من المقدمة

المذكورة اجتماع العلمين حدوثا لاستلزامه اجتماع الالتفاتين في آن واحد فلا يكون تعلقهما بذلك الزائل الواحد معا في زمان واحد بل

لا بد ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم يصير موجودا ثم يصير معدوما بالعلم الثاني وهذا هو اعادة المعدوم بعينه فعلى هذا

التقرير قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول يكون دليلا للزوم اعادة المعدوم ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف الصريح

والتعسف الشنيع يستنكف عنه الفهم الصحيح وقد يورد عليه ايضا بان قوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل يستلزم

خلافه لانه لما كان العدم الثاني غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بالمحال فلا جرم يكون الزائل بهذا غير الزائل فلا تلزم

اعادة المعدوم **اقول** هذا المورد ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل للعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام ح واما

على النسخة الثانية فمحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا

ثم يزول بعلم ثان او لا على الاول تلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل الواحد زوال آخر عند العلم

الثاني مغاير للاول او لا على الاول يلزم ان يكون اعدامه الثاني غير اعدامه الاول فيكون الزائل معدوما بعدمين متغايرين في زمان واحد

وهو باطل بالضرورة وعلى الثاني يلزم ان يستحيل العلم به ما قبله فعلى هذا التقدير يكون قول السيد المحقق واعادة غير الاعدام الاول
مسقطا فاعلى اعادة المعدوم ويكون الغرض ههنا اللزوم ثم ثلث مفاسد على تقدير وحدة الزائل ترد عليه او ترد ههنا العلوم نور الله مرقده
بانه لا بد لاثبات ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد من التزام اعادة المعدوم او كون الزوال الثاني غير الزوال الاول للعلم
بين هذا التقرير وتقرير المصنف فرق الا ان في تقرير المصنف لزوم استحالة اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وههنا اللزوم توجه
الذهن الى المعلومين او الاستحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة
فكلامه ههنا لا يخلو عن تحمل فافهم ولا تعجل **قوله** وفيه آه توضيحه ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان مجامعة العلمين حدوثا
لا استلزامها اجتماع الالتفاتين المتغايرين في آن واحد لا مجامعتهما بقاء فيجوز ان يكون الزوال الواحد متعلقا بالزائل الواحد على الشيء
بحسب الحدوث ولشيء آخر بحسب البقاء فلا يلزم الاجتماع ذينك العلمين في البقاء وهو ليس بمحال وكان الفاضل المحشي بنى هذا الايراد على
ما ذهب اليه استاذه استاذ والمولوي حمد الله السنديلوي في بعض تصانيفه من انه فرق بين الحدوث والبقاء فلا يجوز اجتماع العلمين حدوثا
للنفس في آن واحد ولا كذلك البقاء والتحقيق ان الفرق ليس بشيء فان الدلائل الدالة على امتناع التفات النفس الى شيئين لو تمت
لدلت على امتناعه مطلقا حدوثا كان او بقاء كما لا يخفى على المتفطن **قوله** ولو سلم آه الظاهر انه ايراد آخر على التقرير المذكور تحريره
ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لهذا وثانيهما علما لذلك فلا يصح قول السيد المحقق في
اعدامه غير الاعدام الاول ولو سلم في دفعه بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الا زوال واحد كما مر فايراد هذا الاحتمال
خارج عن البحث فلم يحتج الى المقدمة الممهدة سابقا وايضا لا يبقى هذا الدليل ح مستقلا وكلاهما مما يابى عنه كلام السيد المحقق **قوله**
لنا المقدمة الممهدة اقول تعيين بالطريق ليس من دأب المناظرين ولتعدد طرق اثبات شيء واحد مما لا ينكر **قوله** في بعض النسخ بالامر
قوله واختار البعض الافاضل يعني اي المولوي محمد عظيم الكوفاموي بل اكثر المحشين **قوله** سخيف عندي قال بعض الناظرين لم يظهر وجه
السخافة الى الآن انتهى **اقول** هو ظاهر فان الاولى في استدلال اما ان يكون مع عدمه فنباه اي اما وههنا اما مفقود والقول بان هذا
الوجه سخيف ليس بشيء **قال** لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين اي لا يمكن ذلك كما تدل عليه عبارة اشتهر والحق ان امتناعه
لم يقم عليه دليل قوي بعد فالقول بالامكان بل بالوقوع لبعض النفوس القدسية اسلم **قوله** فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية هو
اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ست وستمائة في العلم الالهي والطبعي جمع فيه آراء الحكماء السابقين و
اجاب عنهم على نمط نفيس **قوله** وغاية ما قالوا آه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى اذهاننا الى ادراك شيء كزيد مثلا
تعذر لنا في تلك الحالة الالتفات التام الى شيء آخر والا امكن التوجه الاجمالي فان المنفي انما هو الالتفات التفصيلي الى شيئين في آن واحد
لا التوجه الاجمالي **قوله** وما فهموا آه بيان للاشتباه الواقع لهم بان ههنا ادراكين احدهما عقلي والآخر خيالي ولم يظهر الفرق بينهما فاذا
قلنا الانسان ناطق واحاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق لهذا الترتيب فانه لو عكسنا وقلنا الناطق انسان ينقلب
ذلك الادراك الخيالي لا الادراك العقلي فانه يبقى الآن كما كان فالشاهد عند الرجوع الى الوجدان من عدم قدرة القوة المدركة على شيئين
في آن واحد انما هو بالنسبة الى القوة الخيالية واما القوة العقلية فليست كذلك فقد اشتبه على المستدل الادراك الخيالي بالادراك العقلي
ولم يحصل له الفرق بينهما مع ان بينهما بونا بعيدا **قوله** وظهر في خيالنا امر مطابق الخ قال بعض الصناعة في الشفاء يعني دلالة الالفاظ ان يكون

اذا ارتسم فى الخيال مسموع ارتسم فى النفس معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورد الحس على النفس التفتت الى معناه فيكون
اللفظ بحيث كلما اورده الحس على النفس التفتت الى معناه وهو الدلالة وذلك بسبب العلم السابق بالوضع وكون صورتيهما مخزونتين عند النفس انتهى
وحل هذه العبارة ان فاعل ان يكون ضمير الشان وقوله ارتسم فى النفس معناه جملة وقعت صفة للمسموع وقوله فيعرف النفس عطف على الشرط
الذى هو اذا ارتسم وقوله فكلما آه جواب الشرط وفيها فوائد منها انه لابد فى الدلالة من العلم باللفظ والمعنى اولا ومنها ان طريق العلم باللفظ
ومحل ارتسامه الخيال ومنها ان طريق العلم بالمعنى متعدد فان الشيخ لم يصرح بطريق من طرق علم المعنى بخلاف اللفظ فانه صرح بحصول
ارتسامه فى الخيال بواسطة السمع وقد اخطأ العلامة الجرجانى فى حواشى شرح المطالع حيث عد من جملة الفوائد المستفادة من الكلام المذكور
ان محل ارتسام المعنى هو النفس فان هذه الفائدة لا تفهم من الكلام المذكور بوجه من الوجوه على ان بعض المعانى تكون جزئية مادية فكيف ترتسم
فى النفس نعم ههنا فائدة اخرى مستفادة منه وهى ان المدرك للجزئيات والكليات كليهما هو النفس فان الشيخ اضاف التفات المعنى
مصدرها الى النفس ومعلوم ان المعنى قد يكون جزئيا ماديا ايضا فعلم ان مدركه ايضا هو النفس **قوله** بل البرهان قائم على خلافه اقول ذكرنا
البراهين كلها سخيفة لا يدل واحد منها على المطلوب من امكان توجه النفس الى شيئين مختلفين تفصيلا فالحكم عليه بانه برهان عجيب جدا
والعجب منه قول بعض العلماء وهو شمس الضحى المحق المحقق عندى ان المقدمة المشهورة من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين مختلفين
فى آن واحد حدسية وجدانية غنية عن البرهان والبيان انتهى والحق عندى ان براهين الطرفين غير مثبتة للمقصود فالاصل فى كل شيء
الامكان ما لم يقم دليل قوى على خلافه فالقول بامكان ان تتوجه النفس الى شيئين اصح وقد يعترف به بعض النفوس القدسية مما لا ينكر فافهم
ولا تتخبط **قوله** لانه حين الحكم لابد من حضور الطرفين آه محصله ان القاضى بشىء لابد ان يحضر عنده المقضى عليهما فلابد ان يتصور النفس حين
الحكم طرفيه وهما بعينه توجه النفس الى شيئين بل الى اشياء فى آن واحد وهو آن الحكم وفيه انه ان اراد انه لابد من تصور الطرفين تفصيلا
حين الحكم فممنوع وهل هو الا عين المدعى فيلزم المصادرة وان اراد انه لابد من تصورهما ولو اجمالا فغير مفيد وانا ارد به الفاضل الهندى من ان غاية
ما يلزم ههنا اجتماع العلمين فى آن واحد بقاء وهو ليس بمحال انما المحال اجتماعهما حدوثا فليس بشىء لما عرفت انهما سواء فى الامتناع وعدمه
والفرق تحكم **قوله** وايضا اذا تصورنا الشىء بحده الخ حاصله ان عند علم الشىء بحده لا يخلو اما ان يحصل علم كل جزء جزء او يكفى علم واحد منهما
لا سبيل الى الثانى وهو ظاهر فتعين الاول وفيه المطلوب وفيه على قياس ما مر ان حصول العلم التفصيلى ممنوع والاجمالى غير مفيد **قوله** وايضا
المقدمة الواحدة الخ فيه اشارة الى ان الحكم بامكان توجه النفس الى شيئين مختلفين ليس مخصوصا بالتصورات بل يجرى فى التصديقات
ايضا وفيه ايضا مثل ما عرفت غير مرة لا يقال المقدمتان لو كانتا ملحوظتين اجمالا بلحاظ اجمالى يلزم ان لا تلاحظ النسبة فتكونان فى حكم
المفردات والمفردات لا يحصل منها التصديق فكيف تكون تلك المقدمات منتجة للحكم لانا نقول امتناع اكتساب التصديق من المفردات انما هو فى
المفردات الصرفة والقضية الملحوظة بلحاظ واحد اجمالى وان كان بعضها باعتبار اللحاظ الواحد الاجمالى لكنه قضية حقيقة غاية الامر انها ملحوظة بلحاظ
اجمالى فلا يقدح فى حصول النتيجة على انه لم يقم الى الآن برهان قوى على الامتناع المذكور وما ذكروه كله مخدوش كما حققته فى التعليق
قوله ومن الحجة القاطعة آه فيه ما افاده ابى واستاذى سراج المحققين نور الله مرقده من ان المشهور هو ان النفس لا تتوجه الى شيئين فى آن واحد
والنفس عبارة عن جوهر مجرد عن المادة مقارن لها فى فعله ولا ريب فى ان الله تعالى ليس بنفس ولا العقول نفوسا فلا يتخيل توجههم الى
الاشياء فلا سبيل بما ذكره فالقول بانه من الحجة القاطعة لا يخلو عن خبط وكذا لا يفيد توجه النفس بعد خراب البدن الى اشياء فى كل

آن ما هو المطلوب ههنا لان المراد بالنفس في المقدمة المذكورة انما هو النفس المتعلق بالبدن ما دام له تعلق به لا مطلقا والشاهد العدل على ذلك قول الشيخ رئيس الصناعة في التعليقات ليس في وسع النفس وهي مع البدن ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة **قوله** في بعض تصانيفه اي في حواشيه المتعلقة بحواشي المحقق الدواني القديمة لشرح التجريد **قوله** فيه اشارة الى خلاف البعض **اقول** بل الى خلاف الاكثر **قوله** فان الشيخ الاكبر قد سجل اي في الفصوص والفتوحات وغيرهما من تصانيفه وكيف لا يسجل فان القرآن والحديث متوافقان في اثبات الترقي بعد الموت **قوله** وهي ليست الا ادراكات فيه مسامحة واضحة لكن المقصود واضح **قوله** اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن في هذا التفسير دفع لما يتوهم ان المراد بالنشأة الاخرى هو يوم القيمة مع ثبوت الترقي قبل ذلك ايضا في عالم البرزخ **قوله** قد تصدى لبعضهم آه هذا الجواب هو الصواب في هذا الباب والايراد انما نشأ من الاشتباه فان غرض المصنف ان الحاصل في كل آن وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة في كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر انه لابد لكل زوال من محل قابل فلابد ان تحقق في النفس قبل آن القوة زائلات غير متناهية ليمكن لها ازالة اي شيء شاءت وهذا التقرير لا يسع للايراد المذكور اصلا وقد مر منا ما ينفع هذا المقام فتذكره وقال بعض الناظرين لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك اما لو كان الغرض اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى اما على تقدير كون الادراك زوال الادراك آخر فلا نسع ما قطع عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس انتهى **اقول** الفرق بين التقديرين تحكم فان غرض المصنف ههنا اثبات لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد وهو لا يتم الا بالجواب المذكور سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فافهم ولا تعجل **قوله** فيلزم ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل سواء كانت ادراكات او صفات اخرى **قوله** ولم يدر الخ دفع للدفع وخلاصته انا لا نسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه كما ان للنفس قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل في كل آن كذلك يمكن لها حصول الزائلات على سبيل البدلية في آن قبل آن القوة ولا يخفى عليك سخافته مما مر منا مرارا فتذكر **قوله** بل في امكان امر واحد آه تقريره ظاهر وسخافته اظهر لما مر من عدم امكان تعلق الزوالات بزائل واحد والسر فيه ان ما لا يمكن اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا الا ترى الى ان الاشتراك بين الكثيرين لا يمكن في الجزئيات بدلا لما لا يمكن اجتماعا فكذلك ههنا لما لم يمكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعي وبين التعلق البدلي تلازم كما ان بين التكثر الاجتماعي والتكثر البدلي ملازمة لا يقال قد يوجد في بعض الجزئيات التكثر البدلي كالصفات الحاصلة في الذهن والشبح الحاصل من بعيد من غير التكثر الاجتماعي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين لانا نقول كلامهم في هذا المقام مبني على الظاهر والنظر الدقيق يحكم انه ليس هناك التكثر البدلي ايضا حقيقة بل لا يعقل معنى التكثر البدلي وانما هو من اغلاط الاوهام ولصاحب السلم في بحث الكليات منه شك وقد سبقه بناء على التكثر البدلي كلاهما مما لا ينبغي ان يلتفت اليهما فافهم **قوله** ثم لو تصدى آه وذلك لان المنع الاول كان منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيقال في دفعه انا سلمنا وقوف النفس بعد قطع التعلق لكنا نقول ان لها قوة لادراكات غير متناهية في كل آن فيلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بالضرورة **قوله** لكان احسن ان اراد بالاحسن انه لا يرد عليه على هذا التقرير الايراد المذكور سابقا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ينظر فيه **قوله** توجيه آه توضيحه يقتضي تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهي انه يشترط في القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم وتحقيق صحة اللزوم ان يكون فينا

لا ینافیه ولنقیضه ایضا الا تری الی ان طلوع النهار فی قولنا ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس مع انه لازم لنقیضه
اذا عرفت هذا فنقول الدلیل الذی اورده المصنف علی کون العلم بحصول الصورة دون الزوال هکذا ان کان العلم بزوال امر لزم
وجود الامور الغیر المتناهیة فینا بالفعل لکن الامور الغیر المتناهیة لیست بموجودة فینا بالفعل فالعلم لیس بزوال امر والتالی فی هذه الشرطیة
اعنی لزوم وجود الامور الغیر المتناهیة غیر لازم للمقدم بخصوصه اعنی کون العلم بزوال امر بل هو لازم لنقیضه ایضا اعنی کون العلم بحصول امر
وذلک لان العلم سواء کان عبارة عن زوال امر او تحصیل امر لا محیص عن لزوم وجود الامور الغیر المتناهیة فینا بالفعل لان الاعداد علی تقدیر
کونها موجودة فی النفس بصفة اللاتناهی تکون ادراکاتها ایضا غیر متناهیة سواء کان بالزوال او بالتحصیل بناء علی ان العلم علی حسب المعلوم
فان کانت المعلومات متناهیة کانت الادراکات ایضا متناهیة وان کانت غیر متناهیة کانت الادراکات ایضا غیر متناهیة
فان قلت قد یدرک الامور الغیر المتناهیة بشیء واحد قلت ذلک فی العلم الاجمالی والکلام ههنا فی العلم التفصیلی والحاصل ان القیاس
الاستثنائی الذی اورده المصنف غیر منتج لفوات شرطه ههنا وهذا هو مراد السید المحقق بقوله فی المنهیة المقصود منه دفع ما یتراءی من وروده
من ان الاعداد علی تقدیر کونها غیر متناهیة یمکن ان یکون ادراکها غیر متناه کذلک انتهی **قوله** والدفع مستغن عن الشرح شرح الدفع انه
لا یلزم من کون المعلومات کالاعداد غیر متناهیة بالفعل کون ادراکاتها ایضا کذلک حتی یرد المنع المذکور بل الادراکات انما تکون
غیر متناهیة بمعنی لا تقف عند حد سواء کانت الاعداد غیر متناهیة بمعنی لا تقف عند حد او بمعنی الموجود بالفعل **وانا اقول** الاولی
فی الدفع ان یقال سلمنا لزوم الادراکات الغیر المتناهیة بالفعل علی تقدیر کون الاعداد غیر متناهیة بالفعل مطلقا لکنه لا یضر المصنف
فان وجود الاعداد الغیر المتناهیة ونحوها انما یلزم فی النفس اذا کان العلم عبارة عن الزوال بناء علی ما مر من انه لا بد لکل زوال
من زائل واما علی تقدیر تحصیل امر فلا یلزم وجود الاعداد الغیر المتناهیة فیها حتی یلزم وجود ادراکاتها فیها غیر متناهیة **قوله** الضمیر للامور
فقط قال بعض الناظرین بل الضمیر لمجموع الامور الغیر المتناهیة والمراد مفهومها من حیث هی هی انتهی **اقول** هذا سخیف جدا کیف
فان قول السید المحقق یعنی انها آه بیان لمعنی کون الامور غیر متناهیة وعدم التناهی عبارة عن عدم الوقوف ووجودها بالفعل فلا بد ان
یرجع الضمیر الی الامور کما لا یخفی علی کل من تامل **قوله** لا الی نهایة هذا یشعر بان الضمیر الثانی فی قوله یعنی انها موجودة بالفعل ایضا
للامور لیطابق القرین بالقرین ولذلک احتاج الی زیادة هذا القید **قوله** لم لا یجوز آه محصله انه لم لا یجوز ان یکون وجود العقل
الهیولانی مختصا بحدوث النفس غیر موجود علی تقدیر قدمها ویمکن للنفس ادراکات غیر متناهیة بمعنی انها موجودة بالفعل لقدم
شأنها وقال بعض الناظرین فیه انه مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهیولانی وکون النفس عاریة
عن جمیع العلوم والمعارف فی ابتداء الفطرة انتهی **اقول** هذا الکلام غیر مفید ههنا فان الفاضل المحشی ایضا لا ینکر تصریح القائلین
بقدم النفوس بهذه المرتبة کما یشعر الیه قوله لم لا یجوز وانما غرضه المنع بالسند الذی مر سابقا **قوله** کما سبق قد سبق بیانه وما فیه ذکره
قوله لا یتصور الا فی الازمنة الغیر المتناهیة وذلک لان الانتزاع فعل من افعال النفس والنفس لا تقدر علی افعال غیر متناهیة الا
فی ازمنة غیر متناهیة ولذلک تراهم یقولون التسلسل فی الامور الاعتباریة جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** تسلیم عدم
تناهیها بالمعنی الثانی ایضا ممکن آه قائله القاضی احمد علی السندیلی دفعا لما یرد علی السید المحقق من ان المتعاقب
لا یختص بالامور الانتزاعیة الاعتباریة لوجوده فی الامور العینیة المتعاقبة ایضا کالحوادث الیومیة فعلی تقدیر کون الاعداد

من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة فيكون عدم تناهيها ح بالمعنى الاول وخلاصة الدفع انه ليس غرضه من قوله وعدم
تناهيها بالمعنى الثاني هو التخصيص كما يتبادر من ظاهر كلامه بل غرضه بيان الفرق بين التقدير الاول والتقدير الثاني بان في
الثاني عدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن وان كان تناهيها بالمعنى الاول ايضا بخلاف التقدير الاول فانه لا يتصور فيه عدم
التناهي الا بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع من التكلف **قوله** ولا يبعد ان يقال آه اراد به دفع الايراد المذكور بوجه
آخر وهو ان المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل فاحتمال التعاقب العدمي
ساقط من البين **قوله** ولم يبين آه دفع لما اورد من انه يبقى احتمال ثالث وهو كون الاعداد كالحوادث اليومية فلم يبين السيد المحقق
حاله وحاصله انه انما لم يذكره للمواخاة الظاهرة والمساواة الباهرة بينها وبين الامور الانتزاعية في ان عدم تناهيها على التقديرين
لا يكون الا بالمعنى الاول فاستغنى السيد المحقق بذكر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا يخفى عليك ما فيه فان الامور المتعاقبة
موجودة في الخارج والامور الاعتبارية موجودة في الذهن واحكام الموجود الخارجي والموجود الذهني يجوز ان تكون متغايرة وايضا الامور
الاعتبارية غير موجودة الا بعد الانتزاع وحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة مجتمعة
في الدهر متعاقبة في الزمان فكيف يقاس حال احدهما على الآخر **قوله** او عدم تناهيه بالمعنى الثاني آه توضيحه ان ههنا ثلثة احتمالات
احدها ان يكون قول المصنف كالاعداد مثالا للاجتماع امور غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد وح وان كان المثال مطابقا للممثل له
لكنه لا ينفع ههنا لان المحال انما هو ان تكون فيها امور غير متناهية بالفعل لا وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وثانيها
ان يكون مثالا للاجتماع امور غير متناهية بالفعل وح يلزم عدم مطابقة المثال للممثل له لما عرفت من ان الحق ان عدم تناهي الاعداد
بالمعنى الاول وثالثها ان يكون مثالا لنفس اللاتناهي وهو تعليل الجدوى بل مثله بعيد عن شان العقلاء وبالجملة فكلام المصنف ههنا
لا يخلو عن محل **قوله** في الحاشية لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغرى وهي ان العدد من الامور التي يتكرر نوعها ومن الكبرى
وهي ان كل ما هو متكرر بالنوع فهو امر اعتباري في حاشية الحاشية الاخرى **قوله** اذ الكلي آه قال بعض الناظرين لا يخفى على المتامل
ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها انتهى **اقول** لا يخفى على المتامل ان غرضه من هذه المقدمة دفع ما يرد في هذا المقام من انه
كيف تصدق العشرة على العشرات كالاربعين مثلا لظهور ان الاربعين عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فكيف يصدق عليها انها عشرة
وحاصل الدفع انا لا نقول يصدق العشرة على العشرات بصدق واحد حتى يرد علينا ما يرد بل نقول يصدق عليها باصداق كثيرة وهذا مما
لا ريب فيه وح فلا تكون هذه المقدمة لغوا في هذا الباب **قوله** ويصح اضافته اي اضافة الكلي الى الواحد والكثيرين **قوله** بخلاف
عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحادها عشرات **قوله** اذا اخذ من حيث هو اي بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فيقال عشرة
رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** على انه عين حقيقته اي على ان العشرة عين حقيقة كل واحد من عشرة رجال وعشرات رجال
قوله واذا اخذ من حيث اضافته اليه آه قال بعض الناظرين انت تعلم ما فيه فان هذا الكلام يدل على ان صدق العشرة على نفسها وصدقها
عرضيا موقوف على اخذه من حيث الاضافة مع ان المتكرر بالنوع عبارة عما يصدق على نفسه سواء اخذ من حيث الاضافة
او لم يؤخذ انتهى **اقول** دلالة الكلام على ما ذكره انما هي بحسب عمومه والصواب ان ايراد الفاضل المحشي حيثية الاضافة ههنا لتحرير
المقصد وتنقيح الغرض انه لا يحصل الصدق العرضي الا بها ويؤيده قوله فيما بعد ويصح اضافته اليها ايضا **قوله** يصدق عليه بالاتفاق آه

اعترض عليه بعض الناظرين بما حاصله انه لا يلزم من اضافة العدد الى مميزه ان لا يحمل عليه الا بالاشتقاق ولا يحمل عليه حملا عرضيا
بالمواطاة واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء وكان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما يحمل على سائر الاشياء
فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولي والثاني الحمل العرضي فيكون متكررا بالنوع ولا يشترط في تكرر النوع
ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق **اقول** الفاضل المحشي ليس بغافل عما ذكره والشاهد العدل عليه قوله فيما بعد هذا وتارة
على انه وصف عارض له حيث لم يقيده بقيد الاشتقاق فعلم ان كون الحمل العرضي اشتقاقيا ليس بشرط في تكرر النوع وانما ذكر
الاشتقاق ههنا تمثيلا واتباعا للتصريح لسيد المحقق فافهم ولا تلتفت الى امثال هذه التشكيكات **قوله** وتارة على انه وصف عارض له
قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كل كلي هو مع نقيضه شامل لجميع الموجودات ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب ان يصدق هو
او نقيضه عليه فان كان مبدؤه متكررا بالنوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء يستلزم
عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لا يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا
على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون متكررا
بالنوع وهو خلاف الفرض انتهى كلامه وتعليل منع ان ما ذكره هو في حواشي شرح المواقف وفي حواشي حاشية التهذيب للجلال الشيرازي من
ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على المشتق وبني عليه دفع ايراد الفاضل يوسف كوسج القراباغي في التعريفات
المحدود بالوصف بالجميل من انه قول خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحدود وليس كذلك مع سخافته في نفسه مناقض لهذا الكلام
وقد دفع الايراد المذكور لا بعين بهذا الطريق بل له طريق آخر ايضا وقد اوضحت كل ذلك كما حققه في رسالتي دفع الكلال عن طلاب
تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فارجع اليها **قوله** اي او عدم الاضافي حاصله انه ليس المراد
من النوع النوع الحقيقي بل النوع الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي وتوضيحه ان المتكرر بالنوع لا يخلو اما ان يتكرر عروضه لان
يتحقق في افراده مرتين بان يحمل عليها تارة مواطاة وتارة اشتقاقا او يتكرر ذاتية فعلى الاول لا يلزم كونه اعتباريا لجواز الاختلاف
في افراده بان يكون بعضها موجودا خارجيا وبعضها موجودا ذهنيا وكلا قسميه الموجب فعلى الثاني لا بد ان يكون اعتباريا لعدم جواز
الاختلاف في افراد الذاتي ولا لزم كون الماهية الواحدة اعتبارية وحقيقية معا فوجود بعضها في الخارج يستلزم التسلسل
لا محالة ثم المتكرر الذاتي صور احدها ان يتكرر النوع الحقيقي كالوجود وثانيها ان يتكرر النوع الاضافي بدون تكرر الحقيقي وثالثها ان يتكرر
جنسه العالي ورابعها ان يتكرر فصله بدون النوع ولا يوجد منها الا الاوليان واما الثاني والثالث فاحتمالان عقليان واما الرابع فممتنع
لوجوب المساواة بين الفصل والنوع فتكرر احدهما يستلزم تكرر الآخر واما ما كان يكون ذلك المتكرر امرا اعتباريا بالدليل المذكور في حاشية
الحاشية هذا وقد قرر الفاضل اللاهوري كلام المحشي المحقق بارادة المفهوم من النوع ثم قال اعلم انك تفطنت مما قررنا ان معنى متكرر النوع متكرر
المفهوم بان يكون المتكرر في نفس ذلك المفهوم الكلي واليه اشار المحشي في حاشية الحاشية بقوله فيكون مفهومه الخ وليس معناه ان يكون
في النوع ذلك الكلي الذاتي نفس مفهومه كما توهم البعض فحمل النوع على النوع الذاتي بل على مطلق الذاتي غير مرضي انتهى كلامه هذا التقرير ابعد
من تقرير الفاضل المحشي كما لا يخفى **قوله** كالوجود آه قال بعض الناظرين الوجود الحقيقي الذي هو الموجودية فرد لمفهوم الوجود
الانتزاعي وهذا المفهوم صادق عليه فهذا الكلي العرضي اعني الوجود المصدري يصدق على افراده اي الوجودات الخاصة بحيث يكون الى الصدق

الموافق فی ذاتی الصدق الاشتقاقی فالعبارة الصحیحة کالوجود علی التقدیر بعرضیته للموجودات الخاصة انتهی **اقول** المراد بالموجودات الخارجیة فی کلام الفاضل المحشی هو الوجودات الخاصة الموجودة فی الخارج فلا اشکال علیه ثم التحقیق ان القول بان الوجود المصدری یحمل علی الوجودات الخاصة مواطاة سخیف جدا کما اشرنا الیه سابقا فکلام الفاضل المحشی ههنا مبنی علی مجرد الفرض فافهم فانه دقیق ولعله اشار الی هذا التحقیق بقوله فافهم فانه بالتامل حقیق **قوله** ای بعد اضافته الی ذلک الفرد **اقول** اضافته الی ذلک الفرد لیکون حصة له موقوفة علی عروضه له فحمله موقوف علیها کما یفهم من ظاهر عبارته لا یخلو عن بعد لکن الامر بعد وضوح المراد سهل **قوله** باعتبارین فیه دفع لاستبعاد اجتماع الذاتیة والعرضیة فی شیء واحد **قوله** ولا غائلة فیه ونظیره اجتماع الجوهریة والعرضیة فی الصور العقلیة للجواهر الحاصلة فی الذهن فانها باعتبار کونها موجودة فی موضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار کونها موجودة لا فی موضوع اذا وجدت فی الخارج جواهر **قوله** لخروج هذه الاضافة عنه یعنی لما کانت اضافة الوجود الی زید وزید خارجا عن وجود زید فلا یکون وجود زید عین وجود زید بل خارجا عنه عارضا له **قوله** فافهم الظاهر انه اشارة الی دقة المقام ولا یبعد ان یکون اشارة الی دفع ما یورد ههنا من ان وجود الاشیاء لا یخلو اما ان یکون موجودا او معدوما لا سبیل الی الثانی والا لم یوجد الاشیاء ولا سبیل الی الاول لاستلزامه التسلسل فی الوجودات وتقریر الدفع انا نختار الشق الثانی ولا نسلم لزوم التسلسل المستحیل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** فانه لو وجد فوجوده متقدم العقل فانه لو لم یتصف بالقدم بل یکون حادثا یلزم حدوث العقل ولما اتصف بالقدم فهو موجود فی الخارج یلزم وجود قدمه ایضا فی الخارج فیلزم التسلسل فی الامور الموجودة العینیة وقس علیه الامکان ونظائره **قوله** فیلزم التسلسل فی الامور العینیة ای المرتبة فان امکان الامکان مقدم علی الامکان وهکذا وهذا القدر کاف فی اجراء البراهین **قوله** یدل علیه عبارة خلاصة الحساب ایضا الخ مدار الاستشهاد علی قوله وان تالفت منه الاعداد وقال الامام الرازی فی کتابه الملخص فی مبحث الکم اعلم ان الکم المنفصل لیس الا العدد لان قوام المنفصل من المتفرقات التی هی مفردات التی هی آحاد فان اخذ الواحد من حیث هو واحد فقط لم یکن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد والمعدود وانما تکون کمیات منفصلة بالحقیقة لکونها معدودة بالوحدات التی هی فیها فاذن الکم المنفصل لیس الا العدد انتهی کلامه وهذا الکلام احق بالاستشهاد فان کلام الامام امام الکلام وقال العلامة الجرجانی فی حواشی شرح التجرید الذی هو قبلی انحصار الکم المنفصل فی العدد ظاهر بین لان ما عداه من الکم المتصل کالجسم مع سطحه والسطح مع خطه لیس بینهما حد مشترک ولیس شیء منها بعدد وقد استدلوا علی الانحصار بان الکم المنفصل مرکب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان یؤخذ من حیث هو واحد فقط او من حیث انه انسان او حجر فان اخذ من حیث انه واحد فقط لم یکن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حیث انه انسان او حجر فانه لا یمکن اعتبار کون الاناسی الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار کون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد کمیات منفصلة الا بعد اعتبار کونها معدودة فهی انما تکون کمیات منفصلة من حیث انها معدودة فلیس الکم المنفصل الا العدد وما عداه انما یکون کما منفصلا بالواسطة وذهب بعض الناس الی ان القول کم منفصل غیر قار الذات کما ان العدد کم منفصل قار الذات والحق ان القول انما یکون کما لاجل الکثرة التی فیه ولولا ها لم یکن کما فهو کم منفصل بالعرض وکذا الجسم مع سطحه والسطح مع خطه **قوله** والحق انه لیس بعدد الخ [illegible] الواحد [illegible]

الی [illegible] فان [illegible]

ثلثة وخمسة ومجموعهما ثمانية والاربعة نصفه وقس عليه اخرى عن العدد واختاره البهار العاملى فى خلاصة الحساب وقد تكلف لادخال
الواحد على هذا التعريف ايضا بتعميم الحاشية من الصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشية التحتانية النصف
والفوقانية واحد ونصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لا يقال حاشيته الواحد الفوقانية انما هى اثنان لا واحد ونصف لانا نقول الفوقانية
بعد ما تزيد عليه بقدر نقصان التحتانية عنه فان الثلاثة مثلا تنقص عن الاربعة بواحد والخمسة تزيد عليه بهذا القدر وقس عليه وههنا لما كان التحتانية
ناقصا عن الواحد بقدر النصف تزيد حاشية الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد والنصف **قوله** لاتحاده مع العدد فى الوجود الخ محصله
ان مدار الحمل العرضى بين الشيئين هو اتحادهما فى الوجود وهو موجود ههنا وليس المراد باتحادهما فى الوجود عروض الوجود الواحد لهما بل المراد اتحادهما
بحسب نحو من الوجود مع تغايرهما والذى يفهم من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض فى الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذى للشئ الى الغير
باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ او قيام مبدئهما بالشئ واحد او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شئ آخر واورد عليه استاذ
استاذ الفاضل المحشى فى شرح السلم بانه على هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومباديها فى صحة حمل المشتقات دون مباديها
كالفوق والفوقية فان الفوق يحمل على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء بل الفوقية اولى بالحمل لكونها منتزعة بالذات
فالفرق عسير جدا ودفعه بحر العلوم رحمه الله تعالى فى شرحه للسلم بان الحمل بالعرض ليس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة
عن علاقة خاصة ينسب بها وجود احدهما الى الآخر وتلك مفقودة فى المبادى دون المشتقات نعم قيام المبدأ وانتزاعه امارة
تحقق تلك العلاقة بين مشتقاتها ويمكن ان يدفع ايضا بان قيام المبدأ وانتزاعه سبب تحقق الحمل بمعنى الاتحاد بين المشتق و
معروضه لا الاتحاد انفسهما ولعلك تفطنت من ههنا تحقيق قولهم المصادر لا تحمل الاعلى ما يراد بها او حصصها لا على معروضاتها الا باشتقاقها
واما قولهم فى فن الامور العامة الواجب وجود فله محملان احدهما ان يراد بالوجود ما به الموجودية لا معناه المصدرى وثانيهما انه مشتمل على
المبالغة كزيد عدل بناء على ان صدق الوجود على الواجب لا يحتاج الى حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره فمن زعم ان
الوجود والمصدر محمول على الواجب مواطاة فقد اتى بالامر العجيب **قوله** والتباين بين المقولات آه دفع دخل مقدر تقريره
ان المقولات متباينة فى ما بينها لا يمكن صدق اثنين منها على الآخر والعدد من مقولة الكم فكيف يصدق على معروضه الذى هو من مقولة
اخرى مواطاة وخلاصة الدفع ان صدق المقولتين على شئ انما يمتنع اذا كان كل منهما ذاتيا واما لو كان احدهما بحسب الذات والآخر
بالعرض فلا يمتنع وههنا كذلك فان صدق مقولة الكم على المعروض ليس الا بالعرض **قوله** ليست هذه الصفة اى لا يمكن حملها على معروضها
مواطاة لما عرفته سابقا **قوله** فغير المحمول غير المحمول هذا نتيجة لقياس مرتب على الشكل الثانى بان يقال العدد محمول مواطاة على
معروضه ولا شئ من الوحدات بمحمول عليه كذلك فلا شئ من العدد بوحدة **قوله** اذ المشتقات معنى اعتبارى اى بالاتفاق
اما على راى السيد المحقق فلكونها انتزاعيات واما على راى الجمهور فلاخذ النسبة فيها وتفصيل المقام انهم اختلفوا فى حقيقة المشتق على اربعة
مذاهب الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة واليه ذهب اهل العربية فهو على هذا المذهب موضوع لمعناه بحيث يدل بجوهره
على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها على سبيل البدل والنسبة واورد عليه بوجوه منها انه يلزم
على هذا ان يكون المشتق مركبا لدلالة جزئه على جزء معناه مع انهم عدوه من المفردات واجاب عنه رئيس الصناعة فى الشفاء
بانا لا ندعى ان دلالة الاجزاء كيف ما كانت تقتضى كون اللفظ مركبا بل المعتبر فى التركيب ان يكون هناك اجزاء مرتبة اما الفاظ

او حروف او مقاطع مخصوصة وههنا ليس كذلك ومنها انه على هذا لا يبقى الفرق بين المشتق والفعل لاشتمالهما على الحدث والنسبة فان قلت يجعل المشتق مستقلا بالمفهومية صالحا لان يخبر عنه دون الفعل والجواب عنه ان النسبة في المشتقات نسبة تقييدية ملحوظة بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونه محكوما عليه بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة والمقصود هو الصفة المسندة الى فاعل ما وليست الذات فيه الا ملحوظة تبعا فافترقا ومنها ما اورده العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع من انه لو كانت الذات داخلة في معنى المشتق فاما ان تكون المبهمة داخلة او المعينة لا سبيل الى الاول لان المشتق قد يكون فصلا كالناطق فلو دخل فيه مفهوم الشيء ويكون معناه شيء له النطق يلزم دخول العرض العام في الفصل وهو ظاهر البطلان ولا سبيل الى الثاني والا انقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان فان الشيء المعين الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري واجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة المتعلقة بالحواشي المذكورة بما حاصله انه لا يلزم على كلا شقي الدليل محال اما على الاول فلان الفصل لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم من دخول العرض العام في الناطق مثلا دخوله في حقيقة الفصل واما على الثاني فلان ما ذكره انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو على التقدير المفروض عبارة عن المعروض مع قيد الصفة فلا يلزم الانقلاب والمذهب الثاني انه مركب من الصفة والنسبة فقط دون الذات ونسب الى العلامة الجرجاني وهو وان لم يوجد في تصنيف من تصانيفه صريحا لكنه لما ابطل مذهب القائلين بدخول الذات في المشتقات في حواشي شرح المطالع ولا يظهر من كلامه انه قائل بمذهب البساطة فاستنبطوا من ذلك انه قائل بكون معنى المشتق مركبا من الصفة والنسبة دون الذات كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا المذهب سخيف جدا فان دخول النسبة التي هي عبارة عن اضافة بين الطرفين في حقيقة شيء بغير دخول المنتسبين غير معقول فاي ضرورة دعتهم الى نسبة مثل هذا المذهب الى مثل هذا العلامة من غير ان يصرح كلامه به او يشير اليه بل كلامه في حواشي شرح مختصر ابن الحاجب العضدي يدل على خلافه حيث قال لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما اتصف به انتهى فعلم ان غرضه في حواشي شرح المطالع مجرد الايراد على الجمهور لا اختيار ان الذات ليست بداخلة في حقيقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة من انه يعبر عنه في الفارسية بالاسود والابيض مثلا بسياه وسفيد ونحوهما فلا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا وليس بين المشتق والمشتق منه تغاير بحسب الحقيقة فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مشتق منه وللكلام ههنا مجال وسيع تركناه خوفا للاطالة والمذهب الرابع ما اختاره بعض المحققين من ان معنى المشتق امر بسيط منتزع عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف منتزع عنه وكل من الوصف والنسبة منشأ الانتزاع وفيه ان كونه امرا بسيطا محال لا برهان عليه وههنا احتمال خامس اخترناه وهو انه عبارة عن المجمل المركب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ وحداني وهذا هو الظاهر من محاورات اهل العربية كما لا يخفى على من تتبع كلامهم **قوله** حيث اراد بوجوده في الاشياء الخ محصله انه لم يرد بالوجود في الاشياء الوجود العيني كما هو المتبادر بقرينة قوله وجود في النفس بل المراد به وجوده بمنشأ انتزاعه فالشيخ رحمه الله لم يثبت للعدد وجودا خارجيا على سبيل الاستقلال بل في ضمن منشئه **قال** وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس الخ اورد عليه بعض الافاضل بانه لو حمل هذا القول على الظاهر فهو غير معتد به ولو صرف عنه بان يراد بالوجود في نفسه بدون المنشأ فيكون معتدا لان هذا

الوجود والعدد ليس الا في الذهن وبهذا احال قول الشيخ المذكور في آلهيات الشفاء فالفرق بين القولين كما صدر عن السيد المحقق
مدرج اجيب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول اعني قوله وليس قول من قال الى قوله العقيدة
منقول قول الشيخ في الشفاء والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي لكنه لما كان الشيخ رئيس الفن صرف المحشي قوله عن الظاهر وهذا
البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرف المحشي كلامه عن الظاهر وانا اقول المورد والمجيب كلاهما سلكا مسالك الخطاء ولم يتنبها للرجوع
الى الشفاء ليتبين لهما ان قوله ان العدد الى قوله فهو حق كله قول الشيخ وعبارته في فصل من فصول آلهيات الشفاء هو موضوع التحقيق
ماهية العدد وبهذا القول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء
يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المادة التي هي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد
عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهت فاستقم ولا تزل فان اكثر المحشين قد زلت
اقدامهم في هذا المقام فظنوا ما ظنوا وحسبوا انهم احسنوا قوله وعلم يقينا بطلانها في الحكمة مطلقا آه قيده بقوله في الحكمة لان المتكلمين
يقولون باجراء البراهين في الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مترتبة كانت او غير مترتبة كما هو مبسوط في شرح العقائد
العضدية وغيره قوله فلو حمل قوله هذا آه تفصيل المقام ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون غرض المصنف اثبات الترتيب بين تلك الامور
الغير المتناهية وجودا فقط لما يفيده قوله فتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة وثانيها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بين اعدام تلك
الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب وجودا وعدما كليهما والسيد المحقق اختار الوسط بناء على ان غير الامور اعدامها وهو الحق
بشهادة قول المصنف في التنبيه فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا وتبعه الفاضل المحشي ايضا وايده
بانه لو كان المدعي اثبات الترتيب بينهما من جهة انفسها وجودا لكفى في اثباته ان يقال العدد الاكثر يستلزم للعدد الاقل لعدت
المقدمات الباقية وبه ظهرت فائدة الاحتمال الاول واختار بحر العلوم الاحتمال الثالث وجعله بعض العلماء ارادة بعض الناظرين جعله الصواب
ولا يخفى على المتفطن ان قول المصنف لانه لما كان العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الخ يابى عن هذا
التوجيه كل الاباء فتدبر ولا تقلد الاموات فان المقلدين كالاموات قوله ثم ابطال تلك الاعداد اولا وبالذات وبالامور ثانيا
وبالعرض فائدة دفع ما يتوهم ان غاية ما يلزم على هذا التقدير ابطال الاعدامات الغير المتناهية لا ابطال تلك الامور ودفعه بانه لا ذاك قوله
واما صرف عبارة العناية الخ دفع لما يقال بانه لم يثبت المصنف الترتيب بين تلك الامور انفسها بان اثبات الترتيب بين الاعدام يستلزم
تناهيها فوق ما يلزم على تقدير اثبات الترتيب بين انفسها فكان هو بالاعتبار احرى وذلك لانه اذا ثبت الترتيب بين تلك الاعدام
وتبين بطلانها ثبت التناهي في النفس المعلوم اي الاعدام بخلاف ما اذا ثبت من جهة انفسها فانها غير تلك المعلوم قوله الشيخ
ما في غيره اورد عليه بعض العلماء بانه غير تام لانا نقول الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال وفي غيره الشيخ ومطلع
من اول منها في نفس الزوال فقط ولعل قوله فافهم اشارة اليه اقول حكم الفاضل المحشي بكون اللاتناهي في نفسه شيء انما هو بالنسبة
الى الاحتمال الاول كما يقتضيه سوق كلامه فالحكم بعدم كونه تاما مبني على عدم فهم مرامه واما الاحتمال الثالث فلما لم يكن موافقا
لسوق كلام المصنف كما عرفت لم يلتفت اليه الفاضل المحشي ومن ههنا ظهر ان قوله فافهم ليس اشارة الى ما ذكره بل هو اشارة الى
ما ذكرنا من التفصيل قوله اذ الملزوم مقدم بالماهية على اللازم اي بحسب ذاته واما بحسب صفة الملزومية فمعه لان اللازم ولا بعده

فكذلك الاخرى الى الاجزاء فانها مقدمة بحسب طبعها على الكل وبحسب وصفها بالجزئية متأخرة عنه قوله وبانه يمكن آه هذا مبني على ما اشتهر
من انه لا كنه للاشياء الا ما حصل في الذهن وقد ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره فاذا تصورنا العشرة حصل كنهها فيها فلو
كانت الاعداد التي تحتها من ذاتياتها لحصل لنا العلم بها ايضا عند تصورنا العشرة واذ ليس فليس ويؤيده ما ذكره العلامة الجرجاني في
حواشي شرح التجريد القديم ان الثلثة مثلا هي ثلث وحدات مع الصورة الوحدانية التي هي مبدأ لخواصها وهذه الصورة لا مدخل لها
في ماهية العشرة بل تعقل بدون تحققها وكذا الحال في سائر الاعداد التي تتصور تركب العشرة منها فنعلم ان الماهية مركبة من الوحدات
لا من الاعداد التي تحتها قوله اي في حكم العقل هذا ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله فلا يرد آه هذا الايراد مما اورده
السيد المحقق في رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد وحاصله ان قول المستدل فيلزم الترجيح بلا مرجح غير صحيح وهل هذا الا كالقول
بان تركيب الانسان من الحيوان الناطق دون الماشي الضاحك ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى ضرورة ان الترجيح انما يأتي
في ما كانت نسبته الى شيء نسبة الامكان ونسبة الذاتيات الى الذات نسبة الضرورة ومن ثم تسمعهم يقولون الجعل لا يتخلل بين الذات
وذاتياتها فيجوز ان يتركب العدد كالعشرة مثلا من بعض الاعداد التي تحتها كالستة والاربعة مثلا دون غيرها وتكون نسبة ذلك
البعض اليها نسبة الضرورة فلا يلزم الترجيح من غير مرجح قوله لان المرجح الخ بيان لعدم الورود وتحصيله ان تقومه في الواقع
وان لم يحتج الى مرجح لكن حكم العقل بتقومه من بعض الاعداد دون البعض مع تساوي نسبتها اليه يحتاج الى مرجح البتة ولا يخفى
عليك ما فيه فان المطلوب انما هو تعيين المقوم في الواقع لا في حكم العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل لا ينافي تركبه في
الواقع من بعض الاعداد المعينة دون بعض كذا اورده بعض الافاضل وتبعه بعض الناظرين وانا اقول قد اشتهر بين الجمهور ان كنه الاشياء
ليس الا ما حصل منه في العقل فكنه العشرة ليس الا ما حصل منه في العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل ههنا يستلزم الترجيح من غير مرجح
في الواقع ايضا نعم لقائل ان يعود ويقول تقوم حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح وكي في هذا المقام تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي
على حواشي شرح الهياكل فلا نعيده قوله ورد آه هذا الرد بطريق المعارضة واورد القاضي احمد على هذا الجواب وحاصله من حواشي شرح التجريد
القديم الشريفية والتقرير بان حقيقة الستة مثلا كما تحصل من الآحاد كذلك تحصل من الاعداد وليست للآحاد اولوية بالنسبة الى الاعداد
فالقول بان العدد يتركب من الوحدات لا من الاعداد ترجيح من غير مرجح فلا يبعد ان يجعل هذا التقرير نقضا اجماليا قوله اذ الاشتمال
لا يوجب الاولوية يدفع ما اجاب به العلامة القوشجي في شرح التجريد عن الرد المذكور بان لزوم الترجيح من غير مرجح ههنا ممنوع لكون الآحاد
اولى بالنسبة الى الاعداد فالقول بتركيبه من الآحاد احرى ووجه الاولوية ان الاعداد مشتملة للآحاد على كل تقدير اما على تقدير تركبها
منها فظاهر واما على تقدير تركبها من الاعداد فلانه اذ اسئل عن حقيقة تلك الاعداد التي وقعت اجزاء لها وهلم جرا الى ان ينتهي الى اثنين لا بد
ان يجاب بانه مركب من وحدتين وحاصل الدفع ان اشتمال الاعداد على الآحاد على كل تقدير لا يوجب اولوية تركبها منها كيف ولو كان
كذلك لزم القول بان تركب السرير من العناصر الاربع اولى من تركبه من الخشب المخصوصة واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله وجه
الملازمة على قياس ما بينه المجيب ان يقال اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب ثم وثم الى ان ينتهي الامر الى الاجزاء الاولية لا بد
ان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالآحاد في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بده والامر ان السرير مركب من العناصر الاربع
هذا ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع مضحكة للصبيان فان السرير وان اشتمل على العناصر لكنها لا تكفي في تحصيله كما تشهد به المشاهدة

واما الآحاد فلا شك انها بوحدتها تكفي في تقوم العدد وتركبه منها فيكون اولى بلا ريب فقياس نحن فيه على اسرية فاسد **قوله** حتى
التسليم آه ومنع آخر للجواب المذكور وحاصله انا سلمنا ان اشتمال العدد على الآحاد ضروري واولوية تركبه منها لا من الاعداد ولكن لا يلزم من هذه
الاولوية جزم العقل بان تقوم الاعداد في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد **قوله** سواء كان تقومها آه
وذلك لانا نعلم ان حقيقة الستة لعدها تركبت من اربعة واثنين مثلا لاحتاج الى امر آخر سواء كان على سبيل البدل او على سبيل
الاجتماع فلا مجال لما يتوهم ان الاستغناء انما يلزم لو كان تركب الستة من الاعداد المتعاقبة على سبيل البدلية واما لو كان على سبيل الاجتماع فلا
قوله وهو يورث الجزم ابطال اللازم بان الاستغناء عن شيء يشعر بامكان الانفكاك بينهما بل هو مترتب عليه والضرورة الوجدانية تشهد
بان نسبة الذاتيات الى الذات ليست نسبة الامكان بل نسبة الضرورة فلا يجوز الاستغناء عنها **قوله** ولا يرد بان الكل آه حاصل الايراد
انه انما يلزم الاستغناء لو قلنا بتركب الستة مثلا من كل واحد من الاعداد المتعاقبة بخصوصها ونحن لا نقول به بل نقول بتركبه من القدر
المشترك بينها فالذاتي في الحقيقة هو القدر المشترك ولا يلزم الاستغناء عنه وهذا كما يقال في تعدد العلل لمعلول واحد على سبيل التبادل
وتحصيل الاندفاع ان هذا الايراد لا يجدينا فان القدر المشترك بين الاعداد لا يوجد سوى الوحدات فالقول بتركبه من القدر المشترك
قول بتركبه من الوحدات **قوله** اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته آه تقريره ظاهر قال بعض الناظرين فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل
ان تركب الثلثة من اثنين وواحد كذلك تحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذي ذكره جار في الثلثة ايضا بان يقال ان
تركب الثلثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الذاتي انتهى
اقول فيه خطاء ظاهر صدر عن الغفلة عن قول الفاضل المحشي اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته **قال** والثلثة ان كانت
مركبة من العدد فتكون مركبا من العدد الذي هو اثنان ومن الوحدة فيه اشارة الى ان الاثنين ايضا داخل في الاعداد ومنهم من زعم انه ليس بعدد كان الوحدة
ليس بعدد وهو مذهب ضعيف جدا قال رئيس الصناعة في الشفاء مما يجب ان يبحث عنه من حال العدد حال الاثنينية فقد قال بعضهم انها
ليست بعدد ولانها الزوج الاول كما ان الوحدة هي الفرد الاول فكما ان الوحدة ليست بعدد كذلك الاثنينية ولان العدد كثرة مركبة من
الآحاد والآحاد واثنان ثلثة واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير العدد لاجل انها
فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيها الى الوحدات ولا ائتلاف لو امر كبة من الوحدات يعنون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع فان اقله
ثلثة بعد الاختلاف فيه لم يعنون بذلك اكثر او ازيد من واحدة وقد جرت عادتهم بذلك ولا ينكرون ان الاثنين زوج ليس بعدد وان الواحد
فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا ضعف له مطلقا بل لا ضعف له عددا من حيث هو عدد وانما يعنون بالاول
انه غير مركب من عدد فالاثنان اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد واما الكثرة بالعدد فلا تنتهي الى واحد انتهى كلامه **قوله** كما صرح به
الشيخ في الشفاء واشار بذلك الى ان فيه خلافا فان منهم من ادخل الوحدة وكذا النقطة في الكيف وعرفه بما لا يقتضي القسمة والنسبة
لذاتها واما من اخرجها عنه وعن جميع المقولات عرفه بما لا يقتضي القسمة ولا اللاقسمة واللانسبة وقال الفاضل العلمي في حواشي شرح هداية
الحكمة للميبذي لا شك ان النقطة والوحدة لا تنقسمان واما اقتضاؤهما اللاقسمة ليكون القيد المذكور احترازا عنهما محل تامل انتهى **اقول**
لا وجه للتامل فان النقطة معرفة بما لا جزء له او لا عرض له وقد تعرف بالامتداد له والوحدة معرفة بما لا ينقسم من جهة انه لا ينقسم فذاتها
مقتضية للاقسمة قطعا لا يقال لا شك في ان الوحدة من الاعراض لاحتياجها الى الموضوع واذا لم تدخل في الكيف وعدم دخولها في

باقي المقولات فظاهر لزم عدم انحصار العرض في المقولات التسع وهو خلاف ما صرّحوا به لانا نقول الانحصار في المقولات التسع انما هو بالنسبة الى المركبات العقلية والوحدة وكذا الوجود ونحوهما من الامور العامة كلها بسائط وهمية ليست بمندرجة تحت جنس فلا تدخل تحت مقولة من المقولات كيف فان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها والمندرج تحت المقولات يكون موضوعا لها مع الجملة الوحدة والوجود وامثالهما وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة في مقولة من المقولات ولا مضايقة فيه وبهذا ظهرت سخافة ما تكلم به السيد المحقق في بعض منهيات حواشي شرح المواقف من ان الوجود ليس بعرض حيث قال ما وقع في تعليقات الشفاء من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع انتهى كيف ولو لم يكن الوجود وامثاله من الاعراض فظاهر انها ليست بجواهر فيلزم بطلان حصر الممكن في الجوهر والعرض كما لا يخفى وكذا ظهرت سخافة ما في المواقف من ان الوجود ليس بجوهر وليس بعرض فانهما من اقسام الموجود والوجود ليس كذلك انتهى وذلك لانه ان اراد ان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجي فينتقض بالاضافة فانها ليست موجودة في الخارج قطعا وان اراد انهما من اقسام الموجود مطلقا فالوجود ايضا موجود فلا بد ان يتصف باحدهما اذ ليس بجوهر فلا بد ان يكون عرضا وما تعرض لشارح المواقف من ان الوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء عجيب الم يدر ان المفهوم يتصف بالمفهوم والامكان بالممكن والقدم بالقديم وامثاله كثيرة لا تخفى على احد فكيف خفيت على مثل هذا العلامة فتأمل بعض المحققين آه اراد به مولانا جلال الدين الدواني فانه قال في شرح العقائد العضدية هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور ذلك حتى يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة للوحدات فيكون هذا من خواص الكم المنفصل انتهى وقال في حواشي شرح التجريد هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر اما مع نفي الجزء الصوري فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر ودخول الوحدات في العدد ح بعينه دخول الاعداد انتهى وتوضيحه ان الحكم بعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته فانه ح لو تركب العدد كالستة مثلا من الاعداد التي تحته فاما من بعضها دون بعض او من جميعها وكلاهما باطلان واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزء الصوري ويكون عبارة عن محض الوحدات فلا يتمشى ذلك الكلام فان تركيب العدد ح من الوحدات هو بعينه تركبه من الاعداد فدخول الوحدات ح بعينه دخول الاعداد ولما كان يرد عليه ان كل عدد نوع في نفسه وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الامتياز يكون هو الصورة النوعية فلا بد من اشتمال كل عدد على الصورة النوعية دفعه بقوله ح يكون كل مرتبة الخ ثم لما كان يختلج في القلب ان كل جوهر ممتاز عن الجواهر الأخر بالفصل وكذا كل عرض والعدد ايضا عرض فلا يكون امتيازه عن غيره الا بالفصل والفصل صورة نوعية من وجه فكيف يقال انها ممتازة بخصوصية موادها ازاحه بقوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل هذا ولا يخفى على المتفطن ان هذا الكلام كله من اوله الى آخره سخيف جدا فان عدم تمشي ذلك الكلام على تقدير كون العدد محض الوحدات خطأ فاحش كيف وعلى تقدير نفي الجزء الصوري العدد ليس عبارة عن الوحدات المحضة بدون الوحدة دخولا او عروضا حتى يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركبه من الاعداد التحتانية بل هو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية ولا شك ان دخولها من هذه الحيثية لا يستلزم دخولها الا من هذه الحيثية وهو ظاهر والقول بتميز كل مرتبة من مراتب الاعداد بخصوصها عجيب فانه ان اراد به ان كل عدد ممتاز عن سائر الاعداد

بجبر وترکیبه من الوحدات فهو غیر مسلم لکون جمیع الاعداد مشترکة فی هذا القدر وما به الامتیاز غیر ما به الاشتراک وان اراد به انه ممتاز عن غیرها بواسطة المادة المخصوصة بخصوصیته ککون الوحدات علی قدر معین فهو عین المدعی وان اراد به معنی آخر فلا بد من بیانه ۱۲ عجب سه قوله فیکون هذا من خواص الکم المنفصل قال کمال الملة والدین فی حواشیه علی الشرح المذکور هذا القول لا یتم الا بالتزام ان کل وحدة مخالفة بالماهیة لوحدة اخری وهذا کما تری قوله تسامحهم فی ایراد الجار والمجرور اشارة الی ان هذا الظن غیر مطابق للواقع قوله انه لو لم یکن له جزء صوری آه هذا الوجه ذکره الفاضل القرباغی فی حواشی شرح العقائد الجلالیة ونسبه الی نفسه حیث قال سنح لی وجه علی ان العدد یجب ان یکون له جزء صوری لان الوحدة من مقولة الکیف او لیس من مقولة والکلی کما یصدق علی واحد من افراده یصدق علی کثیر منها فلو کان العدد مجموع الوحدات لصدق علیه الوحدة فلم یصدق علیه الکم المنفصل الذی هو العدد فان التقابل بینهما وان لم یکن بالذات فلا اقل من ان یکون بالعرض انتهی وانت تعلم ما فیه فان العدد لیس هو الکثیر من حیث انه کثیر بل هو الکثیر من حیث انه معروض للهیئة الاجتماعیة فالمقدمات لا تنتج المطلوب والکلام فی ماله وما علیه طویل الذیل لم اذکره لئلا یطول الکلام ویفوت المرام فان شئت الاطلاع علیه فارجع الی حواشی شرح العقائد الجلالی قوله بناء علی ما تقرر آه هذا التقریر مذکور فی حواشی شرح التجرید الجلالیة القدیمة وغیرها قوله لیست من المقولات التسع لعله بیان للامر الواقعی والا فلو کانت الوحدة من مقولة الکیف ایضا لم یقدح فی الاستدلال قوله واما علی تقدیر اشتماله علی الجزء الصوری آه قد یقال علی هذا التقدیر یلزم المجهولیة الذاتیة فان الوحدات من حیث هی وحدات لیست بمقولة ولا داخلة تحت مقولة ولعروض الهیئة الاجتماعیة تصیر حقیقة عددیة محصلة من مقولة الکم فیکون جعلها من الکم مرهونا بعروض العارض وهذا الایراد قوی الورود علی القائلین بجزئیة الصوری والجواب بمنع ان الکم لیس جنسا للحقیقة العددیة بل هو عرض عام له کالجوهر لفصول الجواهر مردود لکونه خارقا لاجماعهم علی ان العدد من مقولة الکم قوله والجواب آه محصله ان صدق المتباینین علی شیء واحد انما یمتنع اذا کان من جهة واحدة واما اذا کان من جهتین فلا وههنا کذلک فان صدق العدد علی تلک الوحدات بصدق واحد وصدق الوحدة علیها باصداق کثیرة فلا منافاة فیه قوله وهو رای اهل التحقیق اقول الاحتمالات فی ترکب العدد من الوحدات اربعة کما بینه السید المحقق فی حاشیة الحاشیة والمذهب الثانی کونه مرکبا من مجموع الوحدات والهیئة وکونه عبارة عن الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الوحدانیة حیثیة تقییدیة فی العنوان دون المعنون وهذا الاخیر مذهب اهل التحقیق وفهم المحقق الدوانی من عبارته نفاة الجزء الصوری انهم قالوا بنفی الجزء الصوری مطلقا وان العدد عبارة عن الوحدات المحضة فقال ما قال وقد مر ماله وما علیه اذا عرفت هذا علمت ان قول الفاضل المحشی هنا وقع فی تحریر مقصد الاعلام الان ترکیب صنع الاستخدام وهذا وان کان صحیحا فی نفسه لکنه لا یستقیم علی رای الفاضل المحشی فانه قد صرح فی ما سبق ان تحسین صنعة الاستخدام لیس مطلقا بل اذا قامت القرینة علی فهم المراد وبدونها مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرینة فی هذه العبارة فافهم فانه سانح عزیز قوله ویمکن الاستدلال علیه آه هذا ایضا مبنی علی ما اشتهر من ان کنه الانتزاعی لیس الا ما حصل فی الذهن فتصور حقیقة العدد مع الغفلة عن الجزء الصوری شاهد علی ان الجزء الصوری لیس داخلا فی حقیقته کما لا یخفی فالمنا فشة فی المقدمة المذکورة المشهورة کما صدرت عن بعض الناظرین لا تقدح فی شیء وقد مر نظیره سابقا فتذکره قوله او ثلثة ثالثة آه یرد علیه انه یلزم علی هذا ان لا یکون مراتب الاعداد الا متخالفة وهو خلاف ما صرحوا به والجواب عنه بان الاختلاف یجوز ان یکون لخصوصیة المادة لیس بشیء علی ما مر وانا اقول

بعض الناظرين لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة انتهى فيه ما فيه من الخلل كما لا يخفى على من له ادنى فطنة
قال هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية يرد عليه ان العدد لو كان عبارة عن الوحدات من حيث عروض الهيئة
تلزم المجعولية الذاتية لان الوحدات ليست بمقولة او من مقولة الكيف كما هو مزعوم الاكثر وبعد عروض الهيئة تكون تلك الوحدات
بعينها من مقولة الكم فلزم احتياج الوحدات في كونها كما الى امر خارج ورد وتحرير العلامة بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة
احدية متقررة مغايرة للآحاد وبعد عروض الوحدة تقرر حقيقة عددية احدية والقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة
حقيقة احدية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة احدية حتى تلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا بعينه مثل الحيوان والناطق لم تكن حقيقة جعلية
وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية الثانية انتهى وفيها اورده الى استاذي سراج المحققين في كشف المكتوم بان هذا الدفع
غير نافع لان الوحدات قبل عروض الهيئة اما حقيقة عددية اولا على الاول لا حاجة الى عروض الهيئة بل خلفت وعلى الثاني صارت
عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية كما افاده استاذ المحققين انتهى وقال بعض الناظرين في حل كلام
البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها
معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا ترد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية
الذاتية انتهى **اقول** ليس غرضه من بيان المحصل الا تسويد الورق لان التشقيق المذكور في كلام الراد المحقق جار بعد المحصل
ايضا فتفطن ولا تبعد البيان والحق اقول النظر الدقيق يحكم بان كل واحد من مراتب الاعداد شيء واحد بسيط ليس مركبا لا من الاعداد والتحاشية
ولا من الآحاد ولا من الوحدات والوحدات انما هي اجزاء تحليلية لها ومنتزعات عنها فهي اجزاء مسامحة لا حقيقة وعلى هذا لا يلزم
شيء من المحذورات لا تعدد الذاتيات ولا المجعولية الذاتية ولا غيرهما وهذا وان كان لم يقرع مسامعك لكنه هو التحقيق وبالقبول
حقيق لا يقال الشيء انما ينحل الى ما يتركب منه فالوحدات لما لم تكن اجزاء تركيبية للعدد لا ينحل العدد اليها ايضا لانا نقول هذا منتقض
بقطعات القرطاس والخشب وامثالها **قوله** والا لزم آه قال في المنهية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في العنوان ولزوم الافراد
على تقدير ان لا تكون معتبرة في العنوان ايضا بان تكون الحيثية اطلاقية انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما عرض للفاضل الجلبي
في حواشيه على شرح العقائد الجلالي من ان حيثية المعروضية ان قيدت لزم اعتبار الجزء المقيد وان جردت عنه يكون هو الوحدات
المحضة **قوله** اي مرتبة عليها آثار آه اشارة الى انه ليس المراد بالحقيقة المحصلة ههنا ما يكون موجودا من غير اعتبار معتبر واختراع
مخترع ويقابلها الانتزاعية والاختراعية فان العدد ليس حقيقة محصلة بهذا المعنى كيف وقد اجمعوا على انه من الامور الانتزاعية
بل المراد بها ههنا ما يترتب عليه الاحكام والآثار سوى مجموع آثار الاجزاء سواء كان واقعيا او انتزاعيا **قوله** انما احتاج الى هذه
المقدمة آه توضيحه انه قد يختلج في القلب حمل قول بعض المحققين اذ العدد محض الوحدات على ان المراد بمحض الوحدات الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا يرد الايراد على قوله اذ العدد محض الوحدات بان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري
ليس محض الوحدات بل الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية فاراد السيد المحقق دفع هذا الاختلاج بقوله ودخولها في العدد الخ واشار
الى انه لا يصح هذا الحمل والا لم يكن القول لبعض المحققين فدخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد معنى اذ المراد بالوحدات ههنا الوحدات
المحضة فانها الداخل في العدد لا الوحدات المعروضة للهيئة ومن المعلوم ان الاستلزام بين دخول الوحدات الصرفة ودخول الوحدات

المعروضة للهيئة مخالف لما يشهد به الوجدان حتى يصح قوله فدخول الوحدات بعينه هو دخول الاعداد ومن ههنا وضح ان قول الفاضل
المحشي لكلا يتجه دليل لصحة الحمل المتقييد لا لعدم الصحة وقوله اذ مح اى حين الحمل متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل لقوله لا يخفى
ولما كان في العبارة اغلاق وخفى في الآخر بالفهم بقوله فافهم **وانا اقول** هذا التكلف بحث ولا ظهر الاظهر ان يقال انما ذكره
المقدمة ليتضح ما في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد الخ ايضا كما ظهر ما في قوله العدد مح محض الوحدات فافهم **قوله**
فان الاستلزام مخالف آه فاندفع ما يقال لعل مراد بعض المحققين من قوله فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد
فيه الاستلزام لا العينية واطلاقها عليه على سبيل المسامحة **قوله** مع انه يكفى الخ اى انه لو استلزم دخول بعض الوحدات دخولها من
حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات في العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة في ضمن المجموع والاول باطل فكذا المقدم
مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة يكفى في تقوم العدد ولا يحتاج في تقومه الى دخولها
مرة اخرى فيلزم الاستغناء عن الذاتي وهو لا يجوز وبوجه آخر وهو ان الوحدة بنفسها تكون متقدمة على العدد بمرتبة واحدة لكون الجزء
مقدما على الكل وهذه الوحدة تقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم عليه
فيلزم تقدم الشيء على الشيء من جهة الجزئية في زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وبطلانه ظاهر **قوله** لكن لو الاول حدوا
دخول وحدة وحدة بدون اعتبار الحيثية **قوله** فافهم قال ابى واستاذى رأس المحققين مح لعله اشارة الى انه لو لزم السيد الزاهد
لزوم الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان ما عدا الثلثة من المجموعات اعتبارية تنقطع بتكرر
اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع انتهى **واقول** السيد لا يكون ان
الى دفع هذا الايراد بان غرض السيد الزاهد ابطال اللازم ببرهان التسلسل وغير خفى عليه ان انما يجري في الامور الموجودة المتمايزة وهذه الاجزاء
كلها ليست كذلك بل غرضه ابطال العدم القائل به وذلك انه قال به يلزم تركيب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كانت اعتبارية
ولم يقل به احد **قوله** فلا يرد انه لم لا يجوز آه المورد القاضي احمد على السنديلي وحاصل ايراده ان قول السيد المحقق في حاشيته الخيالية
من ان القول بجزئية مجموعها دون مجموع ترجيح بلا مرجح ممنوع لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث
وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فدخول
المجموعات الاول لا يستلزم دخول المجموعات الاخر ووجه عدم وروده على ما اشار اليه الفاضل المحشي هو ان الحكم باستلزام دخول الوحدات
المحضة ودخولها مع حيثية عروض الهيئة كما هو المفروض يستلزم ان يدخل في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية فالقول
بدخول البعض دون البعض مع القول بالاستلزام المذكور ترجيح بلا مرجح بلا ريب كما تعلم بالتنبيه فان المفروض انما هو استلزام دخول
الوحدات المحضة ودخولها مع الهيئة لا استلزام دخول المجموعات المحضة ودخولها مع الهيئة ولكن لا يتيسر الا دخول المجموعات الثلاثة
الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا دخول سائر المجموعات **قوله** يعني لو سلم قوله العدد محض الوحدات الخ توضيحه ان ههنا امورا
اربعا الوحدات مع الهيئة اى مجموعها والوحدات المعروضة للهيئة والوحدات الكثيرة كثرة محضة بان لا تكون الهيئة داخلة
ولا خارجة وكل وحدة وحدة وهذان الاخيران اشتركا في التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه انفراد وحدة وحدة عن الاخرى
بخلاف الاول منهما فانه يلاحظ فيه معية كل وحدة مع الاخرى لكن لا بحيث يجعل شيئا وحدانيا بدخول الهيئة او عروضها والعدد على تقدير كونه محض

الوحدات انما يكون بالمعنى الثالث لا الرابع كما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول بعض المحققين من ان العدد على تقدير تحقق الجزء
الصوري محض الوحدات فلا نسلم قوله فدخول الوحدات بعينه دخول الاعداد وذلك لان الدخول معنى [illegible] الوحدات المعاني
والتعدد به منوط بوحدة المضاف اليه والتعدد فاذا اضيف الدخول الى الوحدات يكون متعددا لان لكل وحدة دخولا على حدة فدخول
الوحدات في الحقيقة دخولات متعددة واذا اضيف الى العدد يكون واحدا لان دخول الواحد لا يكون الا واحدا فدخول الوحدات كانه ليس
دخول الاعداد فضلا عن العينية لا يقال العدد على التقدير المفروض عبارة عن محض الوحدات فيكون دخولها بعينه دخولها لانا نقول انه ليس
عبارة عن محض الوحدات لكن لا بالمرتبة الرابعة بل بالمرتبة الثالثة كما عرفت وفرق بين كل وحدة وحدة وبين العدد من حيث انها
كثيرة الا ترى الى ان الدخول في باب ضيق لا يصح اسناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال الا الى عشرتها من حيث هي كذلك فكذا الدخول
في العدد اذا اضيف الى الوحدات يكون متعددا واذا اضيف الى العدد الذي هو عبارة عن الوحدات المجتمعة التي هي في مرتبة الكثرة
المحضة يكون واحدا فافهم فانه مما يعرف وينكر قوله لامتناع تعلق حكم واحد شخصي آه ومن ثم تسمعهم يقولون الوجود الواحد لا يقوم بشيئين
وبه ظهر ان قولهم في بحث تركب الماهية ان الجنس والفصل يتحدان وجودا فيحصل بشئ واحد موجود وجودا واحدا قوله فلا نسلم الا ان يلزم امر آه
اورد عليه بعضهم بانه لم يدع المحقق الدواني ان دخول الوحدات الكثيرة دخول واحد بل ادعى ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد
على تقدير عدم شمولها على الجزء الصوري وان كان دخولها دخولات وهذا لا يلزم الشبهة لان العدد حينئذ غير متغاير للوحدات الا بالذات ولا بالاعتبار
فدخول الوحدات بعينه دخول الآحاد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد دخولات وبالجملة [illegible] توجيه بعض الناظرين
وفيه ان ارتفاع الاثنينية من بين العدد والوحدات لا يستلزم ان يكون حكم دخولهما واحدا فان دخول الوحدات يرجع الى دخول
كل وحدة وحدة ودخول العدد يرجع الى دخول الوحدات من حيث الكثرة فلا يكون بعينه على ما عرفت من التوضيح وهذا ظاهر جدا
قوله لكنه غير [illegible] هذا ما [illegible] عبارة شرح العقائد الجلالي قوله سواء كان حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه اولا الاولى ان يقول
سواء كانت حيثية العروض ايضا معتبرة فيه اولا قوله لكان له وجه ظاهري اي لا تحقيقي كما هو [illegible] قول السيد المحقق وقال بعض الناظرين
قد عرفت ما فيه فتذكر اقول قد عرفت ما فيه فتذكر قوله يعني الآحاد من حيث انها معروضة آه قال بعض العلماء والغرض من هذا الكلام
دفع توهم [illegible] ان يتوهم من ان الملازمة التي ذكرها السيد الزاهد بقوله واذا تحقق كل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة فانه يجوز ان يكون
كل واحد واحد من آحاد الخمسة متحققا في الخارج على سبيل الانتشار بان يكون الآحاد متحققة في ضمن [illegible] ولا يتحقق المجموع من حيث هو مجموع الا ان المراد
تحقق الآحاد من حيث كونها معروضة للهيئة الاجتماعية ومنشأ لانتزاعها انتهى ملخصا اقول هذا الوهم والدفع وان كانا متينين
في انفسهما لكن كلام الفاضل المحشي لا يلائمهما ولا علاقة له مع واحد منهما كما لا يخفى على المتأمل فالاولى ان يقال لما كان يتوهم
من ظاهر قول السيد المحقق واذا تحقق كل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة آه تحقق الآحاد مع الهيئة الوحدانية في الخارج مع
ان الهيئة من الامور الانتزاعية لا وجود لها في الخارج فسره الفاضل المحشي بالمجموع بقوله يعني الآحاد الخ واشار الى ان الغرض تحقق الوحدات
من حيث صلوحها لانتزاع الهيئة الوحدانية عنها اذ عروضها ليس الا انتزاعيا [illegible] انما يلزم [illegible] لو لم يكن
انتزاعية بل انضمامية كالسواد بالنسبة الى القرطاس [illegible] عروضها الكثرة [illegible] صورة ان العدد امر عرضي [illegible]
العارض الانضمامي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قال [illegible] ان وجود الشئ [illegible]

يعد وجود علته التامة التي هي عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو وان كان يحتاج الى وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة المتقدمة
عليه بالطبع لكن المؤثر فيه في الحقيقة انما هو العلة التامة المتقدمة عليه بالعلية فوجود علة معينة من العلل الناقصة وكذا وجود علة
ما شرط لوجود المؤثر لا انه مؤثر فان قلت انهم عرفوا العقل بانه جوهر مجرد مؤثر في الابدان فاضافوا التاثير الى العقل مع انه ليس علة تامة
قلت هذا من مسامحات المتاخرين والتحقيق عند الفلاسفة ان العقول كلها وسائط وشرائط لوصول الفيض من الواجب الحق الى الخلق
لا انها مؤثرات وعلل حقيقية كما يوهم ظاهر عبارتهم فالمؤثر في وجود الاشياء في الحقيقة هو مجموع الواجب والشرائط وغيرها مما تحتاج اليه
العلة التامة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما عدم الشيء فهل يحتاج الى التاثير ام لا اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان العدم لا يحتاج
الى تاثير بل يكفي فيه عدم التاثير صرح به الفاضل الباغنوي في حواشي الحواشي القديمة وغيره وحكم عليه السيد المحقق في حاشية الحاشية بانه
التحقيق ومنهم من قال انه ايضا محتاج الى تاثير كالوجود وهو التحقيق لان العدم ايضا امر ممكن في نفسه كالوجود فلا معنى لاستغنائه عن التاثير
وهذا الظاهر عندي انه هو المستفاد من كلام رئيس الصناعة في الهيات الشفاء لكن انما يصير هذا الامر ان واجبا لا لذاته بل لعلة اما الوجود فعلة
وجوده واما العدم فعلته هي عدم علة الوجود انتهى ولعل من قال بنفي التاثير في العدم اراد انه لا يحتاج الى تاثير شيء مستقل جديد بل يكفي
في تاثيره عدم تاثير الوجود ولم يرد به نفي مطلق التاثير في العدم ولما ثبت احتياج العدم ايضا الى التاثير فلا يخلو اما ان يكون المؤثر فيه
عدم العلة المعينة من العلل الناقصة او عدم علة ما او عدم العلة التامة اما الاول فلم يذهب اليه احد وكيف يذهب اليه عاقل وعدم الشيء
لا يتوقف على عدم علة معينة بمعنى لولاه لامتنع والا لزم ان لا يوجد العدم عند عدم العلة المعينة الاخرى فان وجد الوجود لزم وجود الشيء
بغير مؤثره والا يلزم ارتفاع النقيضين فان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون المؤثر فيه عدم العلة المعينة على سبيل التبادل فاردد بان
تعدد العلل على سبيل التبادل يرجع الى علية القدر المشترك فعلى هذا يرجع هذا المذهب الى المذهب الثاني واما الثاني فاختاره المحقق الدواني
وغيره وعليه من وجهين الاول انه يلزم على هذا فقدان انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول وهو خلاف ما صرحوا به وجوابه ان نفس الوحدة
معتبرة في جانبي العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول وبالعكس واما نحو الوحدة فالتحقيق انه ليس بمحفوظ فيجوز ان تكون العلة
طبيعية نوعية والمعلول واحدا شخصيا فلا باس لو كانت علة عدم الشيء المعين عدم علة ما والثاني ما اورده الصدر الشيرازي في حواشيه الجديدة
المتعلقة بشرح التجريد من ان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده فلو كانت العلة التامة لعدم المركب عدم
علة ما لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره فانه اذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق المعلول وهو عدم المركب
ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة ثانية وقد نقم
المحقق المذكور في بعض حواشيه الجديدة ان عدم علة ما امر واحد لا تعدد فيه محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد انما هو في اعدام خصوصيات
الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك فاذا عدم جزء من المركب تحقق علة عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم تتعدد
العلة التامة لان العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرار عدم المركب اصلا واما الثالث فاختاره المتبحر في العلوم في تصانيفه
واستدل عليه بان شيئا واحدا لا يترتب وجوده وعدمه الا على شيء واحد فكما ان وجود الشيء مترتب على وجود العلة التامة كذلك
عدمه يترتب على عدمها وقال في التقديسات بعد ما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبين من حيث هي هي لا نحوها فان قلت اليس
ان يكون المعلول واحدا بعينه الا علة تامة واحدة بعينها والجاعل للشيء الشخصي يمتنع ان يكون الا شخصيا وربما يعتبر انضمام

طبيعية نام مسئلة اليه تتم العلة التامة الواحدة وكذلك ليس يصح ان يكون لعدمه علة الا عدم علة التامة الواحدة بعينها فاما عدم احد
العلل بعينها او لا بعينها وعدم احد الاجزاء بعينه ان كان المعلول مركبا لذات فليس له علة بالذات بل ما يقارن ما هو العلة
بالذات ويلزمها انتهى وتحرير وعليه مثل ما ورد على المذهب الثاني بان يقال عدم العلة التامة يكفي فيه عدم جزء واحد فاذا اعدم
جزء واحد وجد علة عدم الشيء فيتحقق المعلول ثم اذا اعدم جزء آخر تحقق عدم العلة التامة في ضمنه ايضا فيلزم ان يوجد المعلول
مرة اخرى والجواب عنه الجواب عنه واما ما اورده السيد المحقق ههنا من ان عدم العلة التامة ليس الا عدمات آحاد العلل ان تعددت
كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل فاذا كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم
المعلول الا عند عدماتها وظاهر ان الامر ليس كذلك فسخيف جدا كيف ولو سلمنا ان العلة التامة عبارة عن آحاد العلل لما تعددت على
سبيل الكثرة المحضة من دون ان تعتبر معها هيئة داخلة او عارضة كما حققه لكنه لا يفيد المدعى اذ ارتفاع الكثرة كما يكون بارتفاع
جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد منها فمثل هذا الكلام بعيد عن مثله ثم هذا كله بحسب النظر الجلي والذي يحكم به النظر
الدقيق وتشير اليه كلمات ارباب التحقيق هو انه لا تاثير للعلة التامة في وجود المعلول بل انما التاثير حقيقة للفاعل لكن تاثيره متوقف
على الشروط وعدم الموانع ان كانت فالمؤثر التام الفاعل المستقل بالتاثير والمؤثر في عدم الشيء حقيقة هو عدم الفاعل المستقل
بالتاثير سواء كان ذلك بعدم الفاعل بنفسه او بعدم بعض شرائط التاثير لكن الاول باطل لان الفاعل حقيقة هو الله تعالى
وهو المؤثر في جميع الاشياء وعدمه محال فتعين الشق الثاني وبالجملة الشيء وجودا وعدما لا يترتب الا على وجود الفاعل المستقل
بالتاثير وعدمه واما عدم علة ما وعدم العلة المبقية وعدم العلة التامة فكلها مقارنات لعدم الفاعل المستقل بالتاثير ولا زمات له
فاحفظ هذا التفصيل فانه تفصيل جليل ولا تلتفت الى قول بعض الناظرين ان المذهب الثالث في غاية التحقيق فان الحق انه كما ترى بعيد
عن التحقيق **قوله** فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة هذا دليل على ان عدم الاقل عدم العلة المعينة وليس عدم العلة
المطلقة وفيه اشارة الى ان الشرط ايضا معدود في العلل وهو الحق فانهم فسروا العلة بما يحتاج اليه الشيء والشرط ايضا
كذلك ولذلك قيل ان حصرهم العلة في العلل الاربع المشهورة باطل قال المصنف في المحاكمات العلة اما علة للماهية او علة للوجود
وعلة الماهية اما ان يكون ذلك الشيء معه بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة له
والاولى الموضوع والثانية اما ان تكون غايتها هي الايجاد بنفسه وهي الفاعلية او كونه علة للايجاد وهي الغائية وهذا الحصر فيه كلام
لان الشرائط وعدم الموانع علة خارجة عن الخمس واجيب عنه بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من
توابع العلة المادية كعدم الموانع ادرجت فيها ولم تجعل قسما براسها والذي يبين الحصر ان يقال العلة اما ان لا يحتاج الشيء الى غيره وهي
العلة التامة او يحتاج ويستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة
وهو المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشيء وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهي العلة الغائية
او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع **قوله** فايضا تثبت الترتيب بالعلية والمعلولية هذا بناء على ان التوقف
الماخوذ في تعريف العلة ماخوذ بمعناه المشهور وهو الاول والا فتمنع فانه على هذا لا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم الشيء فلا يكون عدم
الاقل علة لعدم الاكثر واما لو اخذ بمعنى الصحيح للدخول بالفاء كما هو عند جمهور لتعدد العلل المستقلة لمعلول واحد فلا يصح الحكم بعلية عدم

العلة العينية كما لا يخفى **قوله** الظاهر ان الفاء للتعليل آه ان جعلت الفاء للتفريع كما اختاره الفاضل اللكنوي لم يحتج الى انضمام شهادة
الوجدان مع الدليل فان قلت كيف يكون الفاء للتفريع والمذكور فيما قبله ليس الا ان عدم المعلول لا يتوقف الا على عدم العلة التامة
واما توقف وجود المعلول على العلة التامة فليس بمذكور فكيف يصح تفريع المجموع على ما قبله قلت توقف الوجود على الوجود وان لم يكن مذكورا
صريحا لكن لما كان متعارفا فيما بين الناس فرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر مذكور شهرة وان جعلت للتعليل
كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى شهادة الوجدان مع الدليل لينقطع البحث فيقال ترتب شيء بعينه على شيء بعينه امر يشهد به الوجدان
والمتوقع من المنصف ان يذعن بان جعلها للتعليلية اولى من جعلها للتفريع بوجهين احدهما انه المقتضى لسياق كلام السيد المحقق في حاشيته
الحاشية الصدرية لقوله ما قال ان شيئا بعينه آه كما لا يخفى على المتامل وثانيهما انه على هذا التقدير يكون المدعى مع الدليل مذكورا بخلاف
ما اذا جعلت للتفريع فانه مع خلوه عن هذه الفائدة لا يخلو عن تكلف واضح وتعسف لائح ولكن لما كان لجعلها للتفريع ايضا وجه صحة في
الجملة قال المحشي الظاهر ولم يقل الصواب **قوله** وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينها او لا بعينها اي انعدام العلة التامة لا يوجب
الا به فلا يرد ان تصور وجوده ممكن بل واقع آه وردها بان السرير مثلا مركب من الخشبات المجتمعة وهو يعدم بانعدام الهيئة الاجتماعية
مع تحقق جميع اجزائه ويندفع بان الهيئة الاجتماعية ان كانت جزءا من السرير كما قيل فلا اشكال لانعدام جزء واحد من اجزائه وان لم
يجعلوها جزءا اعتبروها عارضة فاجزاء السرير هذه الخشبات المعروضة لها وهي لا تفوت بفواتها فلا اشكال ايضا **قوله** اي لما لم يكن عدم
الاجزاء مع كون آه اعلم ان العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول مادة كان او صورة فاعلا كان او غاية شرطا كان
او وضعا او غير ذلك فكل من هذه جزء من العلة التامة والاولان منها جزآن للمعلول ايضا كما انهما جزآن من العلة التامة وقد علمت
ان علة العدم في الحقيقة عند السيد الباقر عدم العلة التامة واما عدم علة من العلل فهو من مقارناته وبعد ذلك اقول الظاهر ان المراد
بالاجزاء في قول السيد المحقق واما عدم احد الاجزاء بعينها او لا بعينها الخ اجزاء العلة التامة فيشمل هذا القول الشرط وغيره ثم فصل حكم
الشرط وعدم وجود المانع بقوله فعدم الشرط آه لزيادة التوضيح والفاضل المحشي حمل الاجزاء على اجزاء المعلول وجعل الفاء في قوله فعدم
الشرط آه للتفريع والحكم بالطريق الاولى كما لا يخفى **قوله** غير لازم دفع لتوهم عسى ان يختلج في القلب وهو ان العلة التامة قد تكون معدومة
مع وجود الشرط فكيف المقارنة بان المراد بالمقارنة عدم الانفكاك في بعض المواضع لا التغير **قوله** اراد بالاحاد مرتبة الكثرة
المعقبة لا مرتبة كل وحدة وحدة **قوله** عروضا او دخولا او دخولا فقط كما يتوهم من لفظ المركب **قوله** يعني بعد تمهيد مقدمة الخ تحريره
انه قد تقرر في مقره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل ان اخذت بحيث لا يشذ عنها شيء فلو كانت العلة التامة
من جملة ما يتوقف عليه المعلول لصارت جزءا لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه ومن جملته نفسها ايضا لكونها من جملة ما يتوقف
عليه على التقدير ان تكون عبارة عن آحاد العلل مع الهيئة عروضا او دخولا وتوقفه عليه غير توقفه على آحاد العلل لكونها غيرها بعروض
الهيئة او دخولها فيلزم ان تكون جزءا لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله ومستلزم المحال محال فكونه عبارة عن جملة آحاد العلل مع
الهيئة يكون محالا وذلك ما اردناه **قوله** واللازم آه دفع لما عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون لما يتوقف المعتبر في تعريف العلة بمعنى ان يتوقف عليه
ويحتاج بعده الى امر آخر ايضا وبهذا المعنى لا يصدق على العلة التامة فلا يلزم كونها جزءا لنفسها بان العلة مفسرة بما يتوقف عليه المعلول سواء
احتاج في وجود المعلول بعده الى امر آخر او لا وهذا المعنى يصدق على العلة التامة ايضا على التقدير المذكور **قوله** التعبير في تعريفها

العلة بل بغير تخصيص فاما ان يكون انتظار وجود المعلول بعدها الى امر آخر ضروريا او يكون عدم الانتظار ضروريا على الاول يلزم
ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة وعلى الثاني يلزم ان تكون العلة الناقصة منحصرة في الاخيرة قوله فهي جزء لنفسها للقائل ان
يقول ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا ناقصا وح لا يلزم دخول هذا المجموع في العلة التامة لان التوقف
عليه تام كذا افاده بحر العلوم وهو كلام في غاية التحقيق ثم قال الاولى في الاستدلال ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة كان
معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة في المجموع لانه مجموع العلل فيحتاج الى هيئة وهكذا الى غير النهاية
انتهى وتحقيقه ان غاية ما يلزم التسلسل في الاعتباريات وهو ليس بمحال قوله ولاحد ان يعارض بالقلب الاولى جعله نقضا كما تقتضيه سوق
الكلام لا معارضة قوله بان العلة التامة آه محصله ان توقف المعلول على آحاد العلل الناقصة كما يغاير توقفه على العلة التامة المفسرة
بجملة ما يتوقف عليه المعلول مع الهيئة عروضا او دخولا كذلك يغاير توقفه على العلة التامة بمعنى الكثرة المحضة ايضا فيلزم منها ما يلزم
هناك من كون الشيء جزء لنفسه قوله والجواب آه خلاصة الجواب منع التغاير ههنا فلا يلزم ههنا ما يلزم هناك قوله توقفها هو عين
توقف كل واحد منها اضافة التوقف في كلا الموضعين الى المفعول والمعنى فتوقف المعلول على الكثرة المحضة عين توقف المعلول
على كل واحد واحد منها قوله لئلا يكون اى الكثرة بعض ما يتوقف المعلول عليه فلا يلزم المحال وارجاع ضمير يكون الى التوقف
كما وقع من بعض العلماء في شمس الضحى زلة عن القلم قوله بخلاف المركب اى المجموع مع الهيئة عروضا او دخولا قوله والحكم الوجداني
هذه المقدمة وان لم تكن مذكورة في كلام سيد المحققين لكنها لما كانت ضرورية ذكرها قوله لما عرفت لتعلم انه اذا تعلق العدم
بجزء واحد انتفت مرتبة واحدة من آحاد مخصوصة فتنتفي هذه المرتبة من الكثرة قطعا فحصر الانعدام في عدمات جميع آحاد الكثرة
مما لا سبيل له الى الصحة والاستدلال عليه بان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة وان كان صحيحا في نفسه لا يفيد في هذا المقام شيئا منه ١٢
قوله كما ان وجودها آه اورد عليه الفاضل اللبكني بان القياس على الوجود غير سديد لان وجود الكثرة المخصوصة لا يتصور الا بوجود
جميع آحادها ولا يكفي وجود بعضها بخلاف عدمها فانها تنعدم بانعدام جميعها وبانعدام بعضها حتى الواحد كما تشهد به بداهة العقل وح
فلا انعكاس كما في ان التفريع عليه بقوله فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبيل بناء الفاسد على الفاسد
والحق ان الملازمة فاسدة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة انعدمت الكثرة المخصوصة التي هي العلة التامة فينعدم المعلول
قوله فعلى هذا لا يرد آه حاصل الايراد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا يمكن ان يصدق الكثرة منتفية والا فلا يخلو اما
ان يصدق الكثرة الموجودة او لا يصدق هذا او ذاك على الاول يلزم وجود الواحد الذي فرض عدمه بناء على ان وجود الكثرة متوقف
على وجود كل واحد واحد من آحادها وقد فرض عدمه فيلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم ارتفاع النقيضين حيث لم يصدق
وجود الكثرة ولا عدمها وحاصل الجواب ان الحكم بالوجود او بالعدم على الكثرة المخصوصة ليس حكما واحدا حتى يلزم ما يلزم بل كل واحد منهما حكم منحل
مشتمل على احكام متعددة اى هذا موجود وهذا موجود وهذا معدوم وهذا معدوم فاذا انعدم واحد من الآحاد يصدق الحكم بالعدم على هذا الواحد
ويكذب الحكم بالوجود وما سواه من الآحاد ويكذب حكم العدم عليه ويصدق حكم الوجود [illegible] فتعلم ان هذا كله [illegible] ولا [illegible] ذلك كما عرفت ان
حكم كل واحد واحد ليس حكم الكثرة المحضة [illegible] الامر [illegible] الى الكثرة [illegible] عدم واحد من الآحاد وان
صدقت القضية التي موضوعها ما سواه من الآحاد [illegible] لا يلزم ان يصدق الكثرة موجودة والا يلزم [illegible]

یستلزم عدم جزئہا وانما لم یصدق الکثرۃ موجودۃ لانہ لا یصدق الکثرۃ معدومۃ وہذا ہو المطلوب **قولہ** یرد علیہ آہ غرضہ منہ اثبات التعارض بین ما ذکرہ فی الحاشیۃ من ان عدم المعلول معلول لعدم علۃ ما وبین ما ذکرہ فی حاشیۃ الحاشیۃ من ان التحقیق ان العدم لا یحتاج الی التاثیر بل یکفی فیہ سلب التاثیر والحق عندی فی دفعہ ان یقال ما فی الحاشیۃ مبنی علی التنزل فکانہ قال ما ذکرہ بعض الافاضل من ان شیئا واحدا لا یترتب وجودا وعدما الا علی شیئ واحد غیر مسلم فی العدم فانہ لا یحتاج الی التاثیر اصلا وعلی تقدیر تسلیم انہ یحتاج ایضا الی التاثیر کالوجود نقول انہ یحتاج الی تاثیر عدم علۃ ما لا الی عدم العلۃ التامۃ ولا الی عدم العلۃ المعینۃ رح فلا تعارض بین کلامیہ نعم یرد علی حکمہ علی ان العدم لا یحتاج الی التاثیر بانہ التحقیق ان التحقیق انہ خلاف التحقیق ونقل مولانا عبد القدوس اللکنوی نور اللہ مرقدہ تلمیذ الفاضل المحشی عنہ ان المراد باللازم یعنی عدم علۃ ما یلازمہ عدم المعلول ولا مدار تاثیر الملزوم فی اللازم لابد من البرہان انتہی ولا یخفی علیک ان ہذا التوجیہ یابی عنہ کلام السید المحقق فی الحاشیۃ اشد الاباء فلا تنظر الیہ **قولہ** اللہم الا ان یقال آہ حاصلہ انہ لیس الغرض من قولہ فی حاشیۃ الحاشیۃ لا یحتاج الی التاثیر عدم الاحتیاج الی التاثیر مطلقا بل الی تاثیر العلۃ المعینۃ وقولہ بل یکفی فیہ سلب التاثیر فی الوجود ومعناہ بل یکفی فیہ سلبہا التاثیر فی الوجود ولعدم علۃ ما ولما کان ہذا التوجیہ مما تابی عنہ حاشیۃ الحاشیۃ ابا رشدید ادعیہ بکلمۃ اللہم والا وآمال الی منشأہ سلبہ بان المعلول فی وجودہ یحتاج الی تاثیر العلۃ التامۃ قطعا فعدمہ لا یکون الا لعدم العلۃ التامۃ وعدم العلۃ التامۃ وان تحقق لعدم علۃ ما الا انک قد عرفت انہ لیس علۃ لعدم المعلول بل علۃ عدمہ لیس الا عدم العلۃ التامۃ فلا معنی لکون عدم المعلول غیر محتاج الی تاثیر العلۃ المعینۃ کما صدر عن بعض الناظرین لغیر مناسبۃ فی ہذا المقام کما لا یخفی علی من لہ ادنی مسکۃ **قولہ** ای دفعت الانتزاع اقول کانہ دفع لتوہم عسی ان یتوہم ان عبارۃ الٰہیات الشفاء المذکورۃ سابقا تدل دلالۃ واضحۃ علی ان للعدد وجودا ولیس قول من قال انہ لا وجود لہ الا فی العقد مسلکہ الشیخ صاحبہا السید المحقق ہہنا بالمعدوم **قولہ** دفع لما عسی ان یتوہم آہ خلاصۃ التوہم انہ لا تلازم بین الانتزاعات فلا تلازم بین المنتزعات ہو خلاف ما ارادہ المصنف وتحصیل الجواب اثبات الاستلزام بین صحۃ انتزاع العدم من الاقل بین صحۃ انتزاعہ من الاکثر **قال** فلا تکون تلک العدمات موجودۃ غیر متناہیۃ بالفعل فلا یتم ما ذکرہ المتقدمون اجراء البراہین فی الاعدام لا علی طریق الحکمۃ وہو ظاہر ولا علی طریق المتکلمین فان المتکلمین وان لم یشترطوا فی اجراء البراہین الاجتماع والترتب لکنہم موافقون للحکماء فی اشتراط الوجود بالفعل ولہذا لم یجروا البراہین فی الاعداد الغیر المتناہیۃ بمعنی لا تقف عند حد قال بحر العلوم رحمہ اللہ تعالی کیف یسوغ لامثال المصنف ابطال عدم تناہی اعدام الامور الغیر المتناہیۃ بل مقصودہ انہ لو کان العلم ازالۃ یجب تحقق امور غیر متناہیۃ فیہا بالفعل بازاء ما فی قوتنا من الادراکات الغیر المتناہیۃ وتلک الامور مترتبۃ وجودا وعدما لان وجود الاکثر مستلزم لوجود الاقل وہذا ترتب بحسب الوجود واما بحسب العدم فالاکثر لازم للاقل وہذا الاقل لازم عدما للاقل منہ وہکذا وقول المصنف اذا کان عدم الواحد آہ تاکید للاستلزام باعتبار العدم وتنبیہ علیہ ولیس المقصود ان مقدم ہذہ الشرطیۃ متحقق کما یتوہم من لفظ اذا فان اصحاب ہذا الفن لا یفرقون بین اذا وان فی الاستعمال والمقصود انہ اذا فرض عدم الواحد او الاثنین لزم عدم جمیع المجموعات اذا کان وجودہا لازما لعدمہا انتہی ولا یخفی علیک ان ہذا التوجیہ وان کان وجیہا فی نفسہ لکن عبارۃ المتن آبیۃ عنہ اشد الاباء کما لا یخفی **قولہ** بان یقال لو کانت سلسلۃ تلک العدمات موجودۃ الخ اعلم اولا انہم قرروا برہان التطبیق بانہ لو کانت الامور الغیر المتناہیۃ موجودۃ فی حاق الواقع فنفرض سلسلۃ مبتدأۃ من مبدأ معین کا فہو فی المرتبۃ الاولی ثم ب ولیدہ ج وہکذا الی غیر النہایۃ ثم نفرض السلسلۃ الاخری فی السلسلۃ الاولی مبدؤہا ب الذی ہو ثان السلسلۃ الاولی ولیدہ ج وہکذا

الى غير النهاية ثم نطبق كل واحد واحد من آحاد السلسلة التي هي جزء الاولى بكل واحد واحد من آحاد الاولى من المبدأ المفروض الى
ما لا يتناهى فاما ان تذهبا السلسلتان الى غير النهاية او تنتهي السلسلة الثانية على الاول يلزم التساوي بين الكل والجزء وهو باطل قطعا
وتجويز ان اعظمية الكل من الجزء من خصائص المتناهي ليس بشيء وعلى الثاني يلزم تناهي السلسلة الثانية فيلزم تناهي السلسلة الاولى
ايضا لان الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بالضرورة ثم ثانيا انه قد اضطربت اقوالهم في المراد من التطبيق المأخوذ في البرهان المذكور
فمنهم من ظن ان المراد به هو التطبيق الخارجي او الوهمي بايقاع المحاذاة بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذنا
احدهما لبعض معين تحليليا او تاليفيا واقع في امتداد الاتصال والالتصاق كان بحذائه لبعض معين يماثله من الآخر واختاره العلامة الجونفوري في
الشمس البازغة وفرع عليه عدم جريان البرهان المذكور في المجردات ثم سبقه الى هذا الظن الباقر في العلوم في تصانيفه ولهذا شنع على هذا البرهان
تشنيعا بليغا حيث قال في القبس السادس من جامع القبسات اما سبيل التطبيق فلا ثقة بجدواه ولا التعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا
مغالطيا فان اللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللانهاية
كما في سلسلة المئات لا الى نهاية وسلسلة الآلاف لا الى نهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن
درجته وحيزه ومرتبته عن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين
بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط
ولا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم والفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد تنتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى
الحدود وآخر الدرجات عوض فاذا انصرم عمل التطبيق اتفق التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد على تلك الدرجة واقتر القدر الزائد
في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى جنبة اللانهاية ابدا بل هنا ابدا في جنبة التناهي اما في حد الطرف واما في شيء من حدود الاوساط
انتهى كلامه ومبناه على ظنه ان المراد بالتطبيق هو التطبيق الخارجي او الوهمي بتحريك السلسلة الصغرى من مكانه الى مبدأ الكبرى
ولا يخفى عليك ان هذا كله بناء الفاسد على الفاسد والحق ما ستعرفه وتوهم بعضهم ان المراد به ان يجعل العقل كل واحد واحد من آحاد احدى
السلسلتين بازاء واحد واحد من آحاد الاخرى وهو المتبادر من بعض عبارات المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية وهو ايضا
فاسد كيف فان الذهن لا يقدر على التطبيق تفصيلا والتطبيق الاجمالي لا يكفي لفقدان التعدد والامتياز فيه كما لا يخفى على من له
ادنى مسكة والذي يحكم به النظر الدقيق وينص عليه ارباب التحقيق هو انه اذا فرضت الجملتان غير متناهيتين مرتبتين في الخارج
ففي كل واحد منهما اول وثان وثالث ورابع الى غير ذلك فكما ان في الاولى اول كذلك في الثانية ايضا اول وكما ان في الاولى
ثانيا كذلك في الثانية ايضا ثان وهكذا وهذا الانطباق بين احدهما متحقق في الواقع مع قطع النظر عن جعلنا وتطبيقنا والمراد
من التطبيق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامري فيحكم العقل حكما واقعيا بان المبدأ كما يوجد في الاولى كذلك يوجد في
الثانية والثاني كما يوجد في الاولى كذلك يوجد في الثانية وهكذا فهذا الحكم الصحيح الواقعي يكشف بان مراتب الاولى من
ا ب ج الى غير النهاية مطابقات لمراتب الثانية في نفس الامر بالمعنى المذكور وبعد هذا يحكم العقل بانه لو ذهبت
السلسلتان الى غير النهاية تلزم مساواة الجزء مع الكل فلا بد ان توجد في الاولى مرتبة ليست بازائها مرتبة من الثانية
فتكون الثانية متناهية فتكون الاولى ايضا كذلك فتم التقرير وانفرج لتوهم انه تدليس مغالطي وبهذا ظهر ان هذا البرهان كما يجري

في الكميات والمتكمّمات كذلك يجري في المجردات كالعقول والنفوس المفارقة عن الابدان تجريان التقرير المذكور في كل
موضع نفرض السلسلتين على النهج المذكور كما قال العلامة المجدد النوري تعديا ازاء والتطبيق ما يعهد في العلوم التعليمية وكانه
تحديدية نادعية من معنى التطبيق ان هذا البرهان انما يجري في الماديات والتمسك به في ابطال التسلسل في العلل لاثبات المبدأ
الاول من تشويشات المتأخرين انتهى وأيده بقول رئيس الصناعة في الشفاء اما النظر في الامور الغير الطبيعية وانها هل تكون
غير متناهية في العدد فليس الكلام فيها لائقا بهذا الموضع ولا شيء من هذه البراهين تتناول ذلك انتهى سخيف جدا منشؤه
الجمود في طريقة التقليد البحت كيف وملاك اجراء برهان التطبيق ليس الا فرض السلسلتين وحكم العقل بان احدهما بازاء الأخرى
على الاخرى لا محالة حكما مطابقا لنفس الامر وهو كما يمكن في الكميات كذلك يمكن في المجردات و[illegible] الى
ارادوا لامن التطبيق ما يتعارف في العلوم التعليمية من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم بين متجانسين من الكميات
بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليلي او تأليفي ولو في امتداد الاتصال والاتساق كانه بحذائه
بعض معين يماثله من الآخر ثم اضطر الى تخصيصه بالماديات فان اراد من ذلك تجديد الاصطلاح فلا مشاحة والا فالتطبيق
يجري في الماديات والمجردات جميعا بلا فرق كما لا يخفى على من له نظر دقيق وكلمات الشيخ الرئيس في هذا الباب مختلفة متعارضة
فان العبارة المذكورة تدل على تخصيصه بالماديات وعبارته في موضع آخر من الشفاء وفي النجاة تدل على تعميمه
فالحق احق بالاتباع وهو ما قلناه وثالثا ان الفلاسفة اشترطوا في اجراء هذا البرهان وغيره من براهين التسلسل ثلثة شروط
احدها وجود الامور الغير المتناهية بالفعل ذهنيا كان او خارجيا وثانيها وجودها مجتمعة في زمان واحد او في آن واحد ولهذا
قالوا لا تجري البراهين في الاعداد المتعاقبة الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وثالثها الترتب فان الامور الغير المتناهية اذا لم
تكن مرتبة لا يتصور فيها تطبيق المبدأ على المبدأ ليظهر الانقطاع في الجانب الآخر بناء على انتظام الاوساط وفرعوا عليه عدم
جريان البراهين في النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها عن الابدان وان كانت موجودة بصفة اللاتناهي لكنها غير مرتبة فلا تجري
فيها البراهين لكن هذا التفريع باطل بالنظر الدقيق فان الترتب من وجه موجود في النفوس المفارقة ايضا فان نفس الحادث
اليومي مقدم على نفس الحادث بعده وكذا نفس الاب مقدم على نفس الابن وهذا القدر يكفي في اجراء البراهين واما المتكلمون
فقالوا لا حاجة الى شرط الاجتماع فانه لو كانت الامور الغير المتناهية متعاقبة تجري البراهين هناك ايضا وذلك لانه ليس المراد
من التطبيق ايقاع المحاذاة في الخارج او الذهن حتى يحتاج الى الاجتماع بل المراد به حكم العقل حكما واقعيا بالانطباق الواقعي
بين آحاد السلسلتين وهذا موجود في صورة التعاقب ايضا وفرعوا عليه جريانها في الحركات الفلكية وسلسلة الحوادث المتعاقبة
وقطعات الزمان وغيرها من الامور الغير المتناهية المتعاقبة وكذا الاشتراط الترتب عندهم فانه ان كفى التطبيق الاجمالي فهو
جار في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل ان كل واحد من آحاد الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى او لا على الاول
تلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن
العقل من ملاحظة كل واحد واحد مفصلا والحق ان كلامهم في عدم اشتراط الاجتماع في غاية التحقيق وانتقاضه بالاصل [illegible]
ما ذكره الفاضل آقا حسين الخوانساري في حواشي الشفاء القديمة من ان المتكلمين انما احالوا وجود الامور الغير المتناهية بالفعل

سواء كانت مجتمعة ازلا وسواء كان بينهما ترتب ازلا لكن اذا لم يوجد في وقت من الاوقات ويكون كل ما يوجد متناهيا فلم يقولوا
باستحالته كما هو منقول عنهم انتهى اما كلامهم في اشكال اشتراط الترتيب ففي غاية الوهن والسخافة فان السلسلة اذا كانت مترتبة فتنقل
الزيادة الى الطرف اللامتناهي حين انطباق المبدأ على المبدأ لانتظام الاوساط وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال لجواز ان تكون الزيادة
في الاوساط وقال الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد القديمة اذا كان بين آحاد الجملتين ترتب حتى كانت هناك سلسلتان تطبق
احدهما على الآخر يلزم تناهي الناقصة واما اذا لم يكن بين آحادهما ترتب لا يلزم تناهي شيء منهما وللمحقق الدواني ههنا كلام
لاثبات الترتيب في الجملة في الامور الغير المتناهية مطلقا ذكره في شرح العقائد العضدية لولا ضيق المقام لذكرته مع الرد عليه وقد ذكرت
نبذا منها في حاشيتي المتعلقة بحاشية شرح الهياكل ورد العبارات حامل الايراد الذي ذكره السيد المحقق ههنا انه ليس مقصوده المتقدم من اثبات
اللاتناهي في تلك العددات الا اجراء برهان التطبيق ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك ويؤيده ما ذكره ان برهان
التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فيثبت تناهيه كذلك يجري في اجزائه التحليلية بعد فرضها فيه مع انها انتزاعية
غير موجودة بالفعل فعلم منه ان كون الامور الغير المتناهية انتزاعية لا يمنع جريان البراهين هذا ولقد فصلنا الكلام في هذا المقام تفصيلا تنقشع
الشكوك والاوهام وترتفع الغواشي عن المرام ولعمري بقيت خبايا في الزوايا **قوله** وهو أي المرتبة الاولى الخ قد جرت عادتهم بانهم
يعبرون عن الاشياء الخاصة المعينة بحروف مجردة كا وب وج اختصارا في العبارة ولذلك اشتهر التلفظ بها بسيطا كما تحكم الكتابة
وما في سلم العلوم من ان الاشهر التلفظ ج وب اسماء مركبا كالمقطعات القرآنية انتهى فخبط فاحش **قوله** في نفس تلك السلسلة
فيه اشارة الى انه تكفي لاجراء هذا البرهان سلسلة واحدة تقطع منها سلسلة اخرى بنقصان واحد من المراتب فاندفع ما يتوهم ان اجراء برهان
التطبيق على وجود سلسلتين غير متناهيتين ولو التزم احد ان توجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري هذا البرهان هناك **قوله** لزم مساواة
الناقصة مع الزائدة لا يقال لعل اعظمية الكل عن الجزء مختصة بالسلسلة المتناهية واما في السلسلة الغير المتناهية فلا يلزم من ذلك
عدم تناهي السلسلتين الصغرى والكبرى لانا نقول هذا منع للمقدمة الوجدانية البديهية وهي قولنا الكل اعظم من الجزء بل هذا الا كقول
المتشككين ان ذنب الطاوس اعظم من الطاوس فالجزء اعظم من الكل **قوله** والا أي وان لم يكن بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى
قوله لاستواء المبدأ فلا تتصور الزيادة على المبدأ **قوله** وانتظام الاوساط أي عدم تخلل في ما بين طرفي السلسلتين فلا تتصور الزيادة هناك
ايضا **قوله** لكونها زائدة عليها بواحدة والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا مقدارا كان او عددا كما تشهد به البداهة وقد
جعله اقليدس من العلوم المتعارفة **قوله** كيف وقد قالوا الخ قال بعض الناظرين لا مجال لهم للتفوه بهذا اذ لو جرى برهان التطبيق
في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي ايضا لان اجزاءه ايضا
غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه انتهى **اقول** ليس غرضهم اجراء البرهان في الاجزاء
بحسب المنشأ فقط بدون فرضها وانتزاعها حتى يرد عليهم ما ذكره بل غرضهم اجراؤه فيها بعد فرضها وانتزاعها كما يشهد به قول الفاضل
المحشي اينما وجدها وظاهر ان اجزاء الجسم الغير المتناهي المقدارية وان فرضت لا تكون غير متناهية بالفعل فلا يجري فيها البرهان بخلاف
اجزاء الجسم الغير المتناهي فانها تكون غير متناهية بعد فرضها وانتزاعها فيجري البرهان فمن قاس احدهما على الآخر فقد غفل عن هذه
الدقيقة **قوله** مع انها اي الاجزاء غير موجودة بالفعل وانما قالوا الاتحاد لا وجود للاجزاء التحليلية اصلا كما الا تكن الاجزاء الخارجية لانها عين

صرافۃ القوۃ ومحوضۃ الفعل فکیف توجد فی من ہو بالفعل من کل وجہ **قولہ** والا لزم الخ حاصلہ انہ لو کانت اجزاء الجسم الغیر المتناہی
مع عدم تناہیہا موجودۃ بالفعل لزم ان یکون الجسم المتناہی المقدار القابل للانقسامات الغیر المتناہیۃ عند الحکماء مشتملا للاجزاء
الغیر المتناہیۃ بالفعل واللازم باطل فالملزوم مثلہ اما الملازمۃ فلان الجسم المتناہی یکون جزءا من الجسم الغیر المتناہی وفعلیۃ جمیع
اجزاء الکل تستلزم فعلیۃ جمیع اجزاء جزئہ وہو ظاہر ففعلیۃ اجزاء الجسم الغیر المتناہی المفروضۃ تستلزم فعلیۃ اجزاء الجسم المتناہی
مع کونہا غیر متناہیۃ واما بطلان اللازم فلجریان براہین ابطال اللاتناہی فیہا مع انہ خلاف المذہب ایضا **قولہ** مرکبا من الاجزاء
الغیر المتناہیۃ بالفعل اقول فیہ مسامحۃ واضحۃ فان الترکیب ینافی التحلیل والاجزاء التحلیلیۃ غیر الترکیبیۃ فعلی تقدیر کون الاجزاء
التحلیلیۃ مع عدم تناہیہا موجودۃ بالفعل لا یلزم ترکب الجسم منہا بل تضمنہ علیہا کما ذکرنا سابقا **قولہ** لکونہ مفضیا الی عدم تناہی المقدار
اقول فیہ خطأ ظاہر فان الاجزاء التحلیلیۃ اذا اخذت غیر متناہیۃ لا تکون الا متناقصۃ کالنصف ونصف النصف ونصف نصف النصف
وہکذا والاجزاء المتناقصۃ لا یلزم من اجتماعہا الا المقدار المتناہی نعم لو کانت متساویۃ او متزایدۃ للزوم ذلک بلا ریب کما لا یخفی علی من لہ
فطرۃ سلیمۃ قال المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید المقادیر الغیر المتناہیۃ اذا کانت متساویۃ او متزایدۃ کان مجموعہا غیر متناہ واما
اذا کانت متناقصۃ فلا الا تری ان اجزاء الذراع المتداخلۃ بمعنی نصفہ ونصف نصفہ وہکذا لو فرضت موجودۃ لم یحصل منہا الا الذراع
الجسم انما یقبل الانقسام الی اجزاء غیر متناہیۃ متناقصۃ **قولہ** ای التی یحصل بہا تقدر الجسم اورد علیہ بعض الناظرین بان النصف والثلث والربع
وغیرہا اجزاء تحلیلیۃ غیر موجودۃ بالفعل فلا معنی لحصول تقدر الجسم بہذہ الاجزاء التی لا وجود لہا الا بعد التحلیل ایضا لو حصل بہا تقدر الجسم لصارت
ترکیبیۃ موجودۃ بالفعل انتہی **اقول** ما اوردہ لا ورود لہ اصلا زعما منہ ان المراد بالتقدر ہہنا التقدر الذاتی الحاصل عند الترکیب من قبیل
بناء الفاسد علی الفاسد **قولہ** لا التی بہا تتقوم وتحصل حقیقۃ الکلیۃ آہ اقول کان الاولی لہ ان یحذف قید الکلیۃ ویعمم الصورۃ من
الشخصیۃ ایضا لیستقیم قولہ لبعید ہذا واما الثانیۃ فلانتفاء ورد الاربعۃ فان الرابع لیس الا الصورۃ الشخصیۃ وہی لیست محصلۃ للحقیقۃ
الکلیۃ بل للحقیقۃ الشخصیۃ الا ان یقال المراد تتقوم الحقیقۃ الکلیۃ ہہنا اعم من ان یکون تقومہا بحسب ذاتہا او بعد لحوق حیثیۃ اخری فح
یستقیم ما ذکرہ بعد فان الصورۃ الشخصیۃ وان لم تتقوم بہا الحقیقۃ الکلیۃ من حیث ہی ہی لکنہ تتقوم بہا الحقیقۃ من حیث عروض
التشخص لہا لکن یبقی الکلام فی تعمیم الصورۃ **قولہ** فان الاولی آہ اعلم ان الجسم اما ان یکون مرکبا من اجسام مختلفۃ کالحیوان او غیر مختلفۃ
کالسریر واما مفرد ولا شک فی انہ قابل للانقسام فلا یخلو اما ان تکون الانقسامات الممکنۃ حاصلۃ فیہ بالفعل ولا تکون وعلی التقدیرین
فاما ان تکون متناہیۃ او غیر متناہیۃ فہہنا احتمالات اربعۃ اولہا کون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزی متناہیۃ والیہ ذہب قدماء
المتکلمین واکثر متاخریہم وثانیہا کونہ متالفا من اجزاء لا تتجزی غیر متناہیۃ وہو ما التزمہ بعض القدماء والنظام من متکلمی المعتزلۃ
وثالثہا کونہ غیر متالف من الاجزاء بالفعل مع کونہ قابلا لانقسامات غیر متناہیۃ وہو مذہب جمہور الحکماء وحققہ رئیسہم فی الشفاء
والاشارات باحسن وجہ ورابعہا کونہ غیر متالف من اجزاء بالفعل مع کونہ قابلا لانقسامات متناہیۃ واختارہ محمد بن عبد الکریم
الشہرستانی صاحب الملل والنحل فی کتاب لہ سماہ بالمناہج والبینات ہذا ہو المشہور فی وجہ الضبط وقال المحقق فی المحاکمات فی حصر
المذاہب فی الاربعۃ کلام لان ہہنا ستۃ اقسام لان الجسم اما ان تکون فیہ اجزاء بالفعل او بالقوۃ فان لم تکن فیہ بالفعل اصلا فاما ان تکون الاجزاء
بالقوۃ متناہیۃ او غیر متناہیۃ الاول مذہب الشہرستانی والثانی مذہب الحکماء وان کان فیہ اجزاء بالفعل فاما ان تکون تلک الاجزاء

ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا تكون متناهية وهو
مذهب النظام وان كانت ممكنة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ديمقراطيس او لا تكون اجساما وهو مذهب
بعضهم فان من الناس من قال بتركيب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل وتكرير التفصي عن هذا المقام بان القائلين
بتركيب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم
وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتتركب الجواهر على سمت فتكون خطا
ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح
والخطوط وهي متألفة من الاعراض واما مذهب ديمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء
الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شأنه في قوته
ان ينقسم دائما ولا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن الانقسام بعده وهذا كما يقول المتكلمون ان البارى تعالى قادر على مقدورات غير متناهية
مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية انتهى كلامه **قوله** صفة للجسم المتصل بتأويل الجسمية آه اعلم ان البرهان لا يجري في الاجزاء
المتناهية سواء كانت للجسم المتناهي او غير المتناهي وهو ظاهر بل انما يجري في الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت
في الجسم الغير المتناهي واما لو فرضت في الجسم المتناهي فلا يجري فيه البرهان كما مر تحقيقه آه اذا عرفت هذا فنقول النسخ الى تشبيه هنا مختلفة ففي
بعضها يوجد هكذا لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق آه وفي بعضها يوجد بغير المتناهية بدل
غير المتناهي وهو الذي اختاره الفاضل المحشي فعلى النسخة الاولى يكون غير المتناهي صفة للجسم ويحتاج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما عرفت من
عدم جريان البرهان في الاجزاء المتناهية وعلى النسخة الثانية ان جعل قوله غير المتناهية صفة للاجزاء كما هو الظاهر احتيج الى تقييد الجسم
بغير المتناهي لعدم جريان البرهان في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتناهي لعدم وجودها بالفعل والقول بجريانها بعد فرضها خارجة من حيز
القوة الى حيز الفعل في الازمنة الغير المتناهية ينافيه ما ذكره السيد المحقق في الجواب حيث قال الاجزاء المقدارية انما يجري فيها البرهان
لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج آه لان حاصله ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ
انتزاعها وهو المنشأ لجريان البرهان وعلى هذا التقدير تكون الاجزاء موجودة بانفسها خارجة من عالم القوة الى عالم الفعل وان
جعل صفة للجسم بتأويل الجسمية كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما مر ولما تفطنت من ههنا ان كلام السيد
المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تمحل ولو قال لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق الخ
لكان اصوب ثم ان جعل قوله غير المتناهية على النسخة الثانية صفة للجسم بالتأويل البعيد دون الاجزاء كما فعله الفاضل المحشي سخيف جدا
اذ هما سيان في الاحتياج الى التقييد هذا ما عندي في حل المقام **قوله** ولا نجوز آه عدم الجواز غير مسلم كما عرفته **قوله** لانها بالفعل امر
واحد متناه فان قلت كيف يمكن ان تكون الاجزاء التحليلية المتكثرة متحدة في الوجود لما عرفت غير مرة ان تعدد الوجود وتوحده
منوط بتوحد ما اضيف اليه وتعدده قلت ليس المراد ان الاجزاء التحليلية مع تكثرها متحدة في الوجود بل المراد انه ليس في عالم الوجود
الا شيء واحد وهو الجسم مثلا ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الاجزاء الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد **قوله** او بمنشأ
انتزاعها قال بعض الناظرين انت خبير بانه لا يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي ايضا نعم

وانت خبير بما فيه وقد مر تفصيله فتذكره **قوله** ولا بمنشأ انتزاع اعتباره وعليه ان المعترض قد فرض الاعداد موجودة بالفعل في الذهن كما هو مقتضى التفصيل فكيف يكون منشأ شئ لانتزاع العدديات موجودة فيجري فيها البرهان بلا شبهة وجوابه انه قد سبق ان عدم تناهي الاعداد المحض كما هو عند حد لا يعني ان الا يتناهى بالفعل فالمثال غير مطابق للممثل له وكذلك علمت من ههنا ان ما اورده السيد المحقق ههنا على المنصف مبني على ما حقق قبيل هذا من عدم تناهي الاعداد والى هذا اشار الفاضل المحشي بقوله فافهم **قوله** فما بال احتمال آخر غير سديد وهو ان اتحادها في الوجود كاتحاد الجنس والفصل في الوجود ووجه عدم كونه سديدا ان الجنس والفصل من الاجزاء التركيبية للنوع واتحادها ليس بمعنى وحدة وجودهما فانه باطل لتعدد المقامات المتباينة بمعنى انه حمل احدهما بالآخر والمعتمد من ابتداء الخلقة حتى لم يبق التمييز بينهما محصل وجود اجمالي وهو وجود النوع وهذا النحو من الاتحاد مفقود في الاجزاء التحليلية كما لا يخفى على من له ادنى فهم فقياس احدها على الآخر مع الفارق هذا ما عندي في ابداء الاحتمال وللبعض العلماء تقرير آخر في ابداء الاحتمال وهو ان يراد من قول السيد الزاهد موجودة بوجود واحد ان الاجزاء المتعددة المعروضة للوجود الواحد ووجه عدم كونه سديدا ان هذا الاحتمال مما ابطله السيد الزاهد بنفسه بقوله فبطل ما توهم الخ وانت تعلم ما في هذا التقرير فان ابداء هذا الاحتمال في قول السيد المحقق بوجود واحد مع وجود ما ابطله بعيد لانه سبب لعدم فهم الفاهم ووهم الواهم فاستقم ولا تزل **قوله** وكون الكل على هذه الحيثية آه الغرض منه دفع ما يقال لما كانت الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل في الوجود لا تغاير بينها قبل الانتزاع وجب ان يحمل احدهما على الآخر فان مناط حمل شئ على شئ ليس الا اتحادهما في الوجود كما صرح به المحققون واللازم باطل فالملزوم مثله **قوله** كذا في بعض حواشي حواشي شرح الهياكل حيث قال فيه الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض والجزء في الحال له وجود وهمي او وجود بحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار كتقدير مسافة معين لتعلق الحس وذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بسبب التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى كلامه بعبارته قال بعض الناظرين ورد على الفاضل المحشي ان قدري الكلام على حاله من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في مواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح اصلا لانه نفى الاتحاد بين الكل والجزء وكذا بين الاجزاء فقوله هذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف لكلامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقدار عن الكل ليس اتحادا اصلا اذ الاجزاء المقدارية غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل فهو متعدد ولو كان اتحاد فهو اتحاد في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود واما ثالثا فلان القول بان هذا القدر من الاتحاد غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم منه صحة الحمل بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل لكلامه وجها لست احصله انتهى كلامه وتم مرامه **اقول** ما اسنده الى الفاضل المحشي فهو مستدرك وما رماه به فهو منقلب عليه والخدشات الثلاثة التي اوردها على كلام الفاضل المحشي كلها مردودة مطروحة اما الاولى فلانهم لا يسمون كون الكل بحيث ينتزع عنه الاجزاء ايضا اتحادا كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشية الحاشية وانكاره مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع ومناطا للحمل والمنفي بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني والمثبت بقول الفاضل المحشي وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول واليه يشير قول السيد المحقق في العبارة المذكورة وذلك الوجود هو كون الكل آه فهذا كلام الفاضل المحشي توضيح لمرام الشارح وتحقيق له لا تصحيف له وتحريف ومن ههنا ظهر اندفاع

الثانية ايضا وقوله لو كان اتحاد الكاتب اتحادا في الوجود الخ غير صحيح لما عرفت من ان مناط الحمل انما هو الاتحاد بالمعنى
الثاني لا بالمعنى الاول والموجود ههنا هو الاول دون الثاني واما الثالثة فلان قوله وهذا القدر الخ مرفوع للايراد لا التسليم له اذ محصل
الايراد ان المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود فيلزم صحة الحمل بين الاجزاء والكل وحاصل دفعه ان المراد بالاتحاد في الوجود
الواقع في تعريف الحمل هو الاتحاد الذي يكون مناطا لصحة الحمل وههنا ليس الاتحاد الا بمعنى كون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من
الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة ولقد احسن في اظهار تحسيره وعجزه عن درك المراد بقوله لعل للكلام توجيهات
احسن **قوله** فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعا من الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافيا لحمل المشتقات على الموصوفات لكان
كافيا في ما نحن فيه ايضا اذ لا فارق بينهما **قوله** دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس ذلك الارتباط المدرك بالبداهة في ما نحن
فيه وهو الكل والاجزاء او في المبادي فلهذا لا يوجد الحمل لا ههنا ولا في المبادي **قوله** كما قالوا في الحلول فانهم فسروه بتفسيرات
شتى ولم يات احد منهم بما يشفي ويغني فمنهم من فسره بالاختصاص الناعت لشيء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد
عليه من وجوه منها انه لا يصدق على حلول اعراض المجردات فيها لانه لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد
غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل يميز كل واحد منها عن الآخر والجواب عنه بان المقصود انما هو تعريف حلول الجواهر
عندهم صدقه على حلول العرض غير مضر ليس بشيء وكذا الجواب بان الاشارة اعم من الحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم
تكن يشار اليها بالاشارة الحسية الحقيقية لكنها يشار اليها بالاشارة التقديرية البتة ومنها انه لا يصدق على حلول الاطراف في
محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والجواب عنه بان الاشارة قصدا الى الاطراف عين الاشارة الى محالها تبعا
وبالعكس لا ينفع كما لا يخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالا بعضها في بعض واللازم باطل ودفعه
بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لا بد من الاختصاص الناعت كما ذكره الفاضل الميبذي في شرح الهداية
سبيل الى تقييده آخر ومنهم من فسره بكون الشيء حالا في الشيء بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض في الاجسام او
تقديرا كما في حلول اعراض المجردات وفيه انه يصدق على حصول الجسم في المكان وهم لا يسمونه حلولا ومنهم من فسره بكون الشيء
مختصا بشيء ساريا فيه ويرد على ظاهره انه لا يصدق على الحلول الطرياني ومنهم من فسره بالاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي به
يصير احد المتعلقين نعتا للآخر وفيه انه منقوض بحلول الاطراف وههنا تعريفات اخر للحلول ليس واحد منها خاليا عن التكلفات وورود
الايرادات والحق ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة من ان الحلول علاقة خاصة بين الحال والمحل لا توجد في غيرهما ادركه بالبداهة
مجهولة الكنه فلا يمكن لنا ان نفسره تفسيرا جامعا ومانعا وظن العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة ان تفسيره بان يكون وجوده
في نفسه هو بعينه وجوده للشيء الآخر احسن التفاسير واجود وحيث لا يرد عليه شيء مما يرد على غيره ولم يتفطن ان ماله وما ل التعريف بالناعتية واحد
لا فرق بينهما الا بحسب العبارة فيرد عليه ما يرد عليه **قوله** فلا يرد آه وكذا الايراد ما اورده استاذ استاذ الفاضل الجونپوري في شرح السلم مراده
ما يظهر من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان نسبة الوجود الذي للشيء الى الغير باعتبار علاقة لمعية قيام المبدأ آه
قيام مبدئها بالشيء الآخر او صحة انتزاع احدهما من الآخر فعلى هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية
ومباديها في صحة حمل المشتقات دون مباديها **قوله** ينتزع من الموصوف آه في المشتق ... الذات

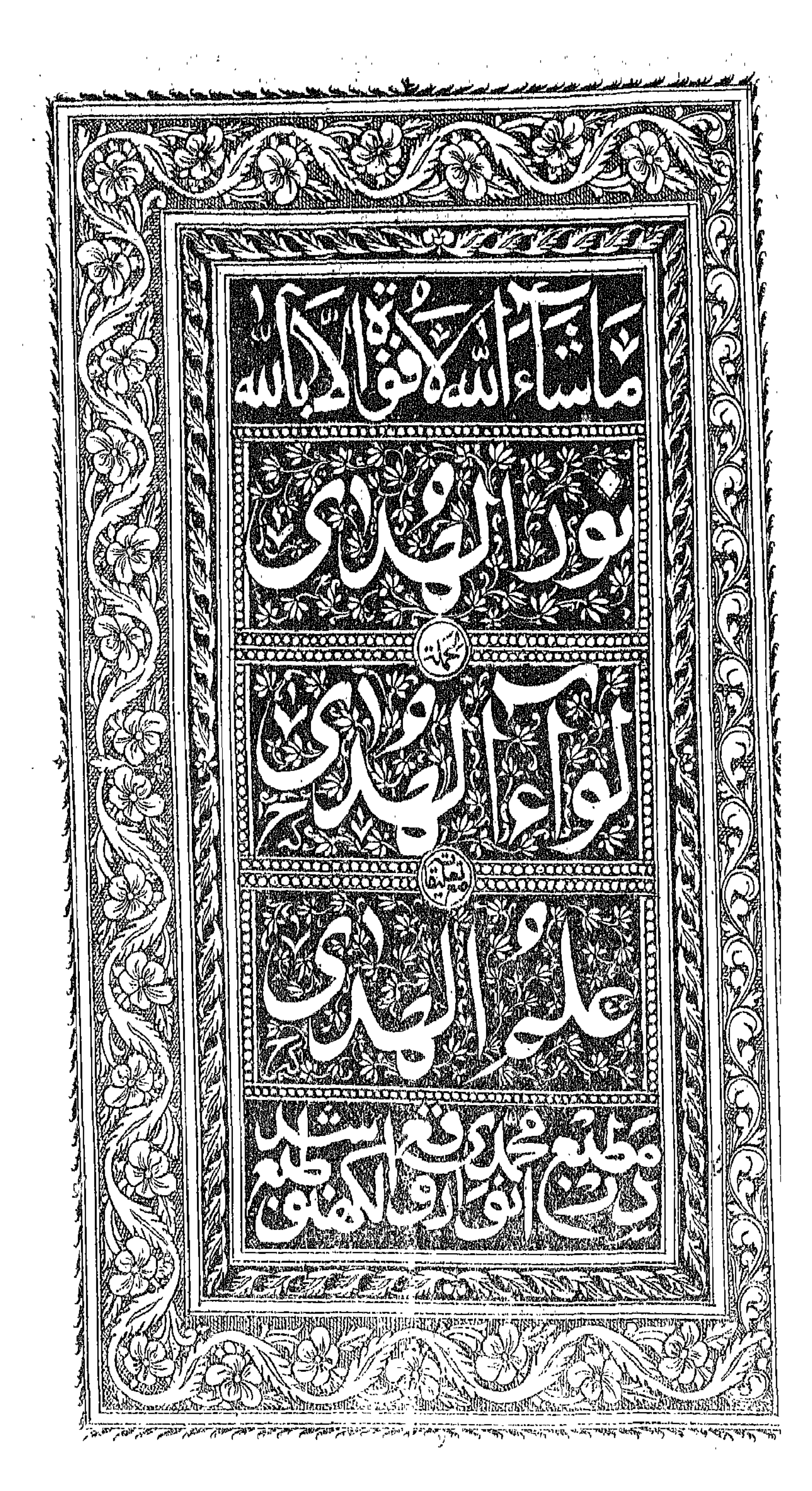
والصفة والنسبة وعليه الجمهور وثانيها انه مركب من الصفة والنسبة فحسب دون الذات وثالثها انه لا فرق بين المبدأ والمشتق الا بالاعتبار
فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مبدأ ومشتق منه واليه ذهب المحقق الدواني في الحواشي
القديمة ورابعها ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم فالموصوف
منتزع عنه والوصف والنسبة منشآن للانتزاع وههنا مذهب خامس يميل اليه الصدر الشيرازي وهو الحق عندي بالنظر الدقيق وهو
ان المشتق امر اجمالي منتزع عن الموصوف عند قيام الصفة مركب من الذات والصفة والنسبة ملحوظة بلحاظ وحداني وهو الظاهر عند
اهل المحاورات وان شئت زيادة تفصيل فارجع الى تعليقاتي على الحواشي الكمالية المتعلقة بالحواشي الزاهدية على حاشية
التهذيب الجلالية **قوله ثم اقول** هو اشارة الى ان القول بان علاقة الحلول مجهولة الكنه لا قدرة لنا على تفسيره الجامع
والمانع وكذا علاقة الحمل ليس من دأب ارباب العلوم العقلية وقال ابي دام ظله في سراج المحققين لعله اشارة الى ان الذي
اجاب به صاحب الافق المبين من ان الحمل هو اتحاد الشيئين في الوجود على ان يكون كل واحد منهما شيئا على حدة لا على ان يكون
شيء منهما لبعض الآخر واتحاد الاجزاء المقدارية انما هو على انها الجامع المتصل فلا حمل ليس بشيء كيف فان الاجزاء الذهنية كالجنس
والفصل لا اتحاد لهما مع الكل على انها اشياء برأسها بل على انها ذاتيات لها مع وجود الحمل فيها **قوله** اي حقيقة وحدانية فيه
اشارة الى انه قد يطلق الامتداد على الممتد ونظيره قولهم السطح عرض وعريض والواجب وجود وموجود فاندفع ما يتوهم ان الامتداد
معنى مصدري لا وجود له في الخارج اصلا وبهذا ظهر سخافة ما زعم الفاضل آقا حسين الخوانساري في حواشي الحواشي القديمة
من ان الاجزاء المقدارية وان كانت موجودة بوجود واحد هو وجود الكل لكنها هويات متخالفة **قوله** ليس له افراد سوى
الحصص بخلاف الحقائق الواقعية كالانسان فان لها اشخاصا وحصصا وافرادا وقد مر ما يتعلق بتقابلها الا ذكرنا في هذا البحث
فتذكره **قوله** فلا معنى للاتحاد بينهما في الوجود للتنافي البين بين التعدد والاتحاد **قوله** ومن ههنا اي من اجل انه اذا كانت
الاجزاء متخالفة كانت وجوداتها ايضا كذلك **قوله** نوع الاتحاد في الحقيقة واما قولهم الجنس والفصل متحدان وجودا فليس على
ظاهره كما مرت الاشارة اليه **قوله** وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موضعه اي فائدة في هذا التنبيه كان الواجب ان
لا يذكر هذا لكن هذا ليس اول قارورة كسرت في الاسلام بل قد جرت عادة المصنفين حديثا وقديما بانهم يكثرون الكلام في
اوائل تصنيفاتهم وتحصيل لهم الاعياء في اواخر تاليفاتهم وانا لست براض عن هذا الصنيع **قوله** مع قطع النظر الخ الحاصل ان كون
الاجزاء متخالفة في الحقيقة ينافي وحدة الوجود لما مر من ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتعدد المضاف اليه وتوحده ومع قطع
النظر عن ذلك ينافي وحدة الاتصال ايضا كما ذكره بهمنيار فان المتخالفة في الحقيقة لا يكون بينها اتصال وانما تكون بينها
وحدة بالتماس تحقيقه في شرح عيون الحكمة والمحاكمات وغيرهما **قوله** تخصيص التحليلي يعني تخصيص تأخر وصف الجزئية بالجزء التحليلي
كما يفهم من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحليلي آه **قوله** ليس على ما ينبغي فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال ليس للتخصيص احتراز
بل اتفاقيا لمناسبة المقام **قوله** تخصيص الاعداد الخ فاندفع ما اورد بان البيان لما كان جاريا في المعدودات ايضا فما وجه
التخصيص بالاعداد **قوله** فاما المعدودات فبواسطتها هذه المقدمة مشهورة بين جمهور الفلاسفة ثم اورد عليها بعضهم وتبعه
بعض الناظرين بان العدد عرض فلا بد ان يتأخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ لتكثر الحقائق وتعددها

لزم ان تكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدود ذاتها **اقول** الحقائق في حدود ذواتها لا تكون مختلفة متعددة الا اذا كانت مناشئ لانتزاع العدد الكثير منها فالاقلية والاكثرية والواحدة والتعدد كلها في الحقيقة من صفات العدد والمعدود من حيث كونه منشأ لانتزاعه والمعدودات في حد ذاتها لا تتصف بشئ منها وهذا امر حق لا ريب فيه ونظير هذا ما ذكر الحكماء في بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتاخر بالذات هو الاجزاء الزمانية والزمانيات متصفة بهما بالعرض فتدقق النظر **قوله** فلو ترك آه الاولى ولو ترك **قوله** فلا يثبت آه اي اذا جاز هذا فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور فلا تبطل الازالة **قوله** اراد بالدليل ما هو اعم آه فاندفع ما اورد من ان قول السيد المحقق والاستدلال عليه آه ينافي دعوى البداهة الصادرة عن المصنف وقال بعض الافاضل موردا على الفاضل المحشي هذا الكلام يدل على ان الاستدلال على الشئ يقتضي حصوله بالنظر فارادة المعنى الاعم الشامل للتنبيه من لفظ الاستدلال على طريق عموم المجاز باطل لان النظرية لا توجد في التنبيه فانه للتحصيل والتنبيه لازالة الخفاء انتهى **اقول** هذا الكلام لا يدري محصله فان اقتضاء الاستدلال التحصيل والتنبيه لازالة الخفاء لا ينافي ارادة المعنى العام الشامل لهما فان قلت على هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز وغير الجائز بمعنى آخر كما لا يخفى على الماهر **قوله** فان الدليل مختص بالنظريات الخ ولهذا عرفوا الدليل بما يتركب من مقدمتين للتادي الى المجهول والتنبيه بما يتركب من مقدمتين لازالة الخفاء وتحقيق هذين التعريفين ذكرته في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية **قوله** لان الشئ لا يترتب آه هذا عجيب جدا فان المعلول يترتب على علة من العلل المتبادلة ولا يمتنع بدونها فبين التوقف بمعنى ما لولاه لامتنع وبين الترتب عموم وخصوص مطلقا فالقول بانه لا يترتب الا على ما لا يمكن بدونه كما صدر عن السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية واقتفى اثره تلميذه القاضي محمد مبارك الكوفاموي وتبعها الفاضل المحشي باطل قطعا وقال بعض الناظرين انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم لتعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي ولو على التعاقب والتبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها انتهى **اقول** مقصوده وان كان عين ما ذكرنا لكنه اخطأ في قوله ولو على التعاقب كما لا يخفى **قوله** متعدد ما تضاف اليه وما يوصف بها كالوجود الذهني والوجود الخارجي ووجود زيد ووجود عمرو وغير ذلك **قوله** ولما مر **اقول** لو قال مع ما مر لكان اولى كما مر **قوله** ولذكر ما تنبه من ان الثابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا بقاء وقد مر تفصيله **قوله** يعني انا لا نسلم آه **اقول** الاولى ان يقرر الايراد بان مدعى المصنف ههنا اثبات كون العلم صورة حاصلة ولم يثبت بعد اذ ابطال كون العلم اضافة لا يستلزم كونه صورة فلا يتم التقريب **قوله** كما يراه جمهور المتكلمين المختار عندهم ان العلم صفة ذات اضافة كما يفهم من المواقف **قوله** فعلى هذا آه دفع دخل مقدر تقريره ان الامر العقلي عبارة عما يكون حالا في النفس وقائما به فلا يصح تمثيله بالاضافة **قوله** فيه ما افاده بعض الاعاظم آه قال في الحاشية المفيد مولانا نظام الدين قدس سره انتهت وتحصل ماخذه حواشي شرح المطالع وقد مر ما تقصيله بالامزيد عليه فتذكر **قوله** ممنوع عندهم بل عند الكل **قوله** لا يخفى عليك آه حاصله ان الاستدلال على كون العلم صورة حاصلة باثبات الوجود الذهني لا يصح الزاما على المتكلمين النفاة لانكارهم الوجود الذهني ولا يكفي لاثبات المقصود لجواز ان يكون العلم عبارة عن صفة ذات اضافة او اضافة مع الوجود الذهني كما هو مذهب الامام فانه قال في شرح الاشارات عند الاعتراض على الحكماء لم لا يكم

على الوجود الذهني لو تم لدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما لم لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق انتهى والقول بان العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة الحاصلة غير مسلم كما مر **قوله** وذلك التحقيق لا ينافي آه قال بعض الناظرين هذا التحقيق مع كونه منافيا لمذهب المتكلمين مناف لبداهة العقل ايضا انتهى **اقول** قد صرح محققو المتكلمين بانه كما لم يقم عندنا دليل قوي على اثبات العقول المجردة كذلك لم يقم دليل على نفيها ايضا فبقي في حيز التوقف وهذا هو المراد من قول الفاضل المحشي هذا فافهم والله اعلم **قوله** فيه انه لم لا يجوز آه اقول الاولى ان يقال هو محال والمحال يستلزم المحال اتفاقا **قوله** ووجهه في حاشية الحاشية اي فائدة في هذه الحوالة وكذا في الحوالة السابقة **قوله** كما بينه سابقا اي السيد المحقق في شرح قوله العلم الحضوري ليس بحصول الصورة وقد مر منا ماله وما عليه فلا نعيده **قوله** والله ارحم آه لبقي هذا المرجو في حيز الرجاء ولم يمهله الاجل لشرح ما بقي من الكلام وكانت وفاته لتسعة وعشرين سنة خلت من شهر ذي القعدة من شهور سنة ثمانين بعد الالف والمائة في بلدتنا لكهنو وكان ابي واستاذي نور الله مرقده يحكي كثيرا ان مولانا غلام يحيى البهاري كان في ابتداء عمره غائصا في بحار المعقولات وكان ذكيا تقيا وتلمذ على مولانا [illegible] الله الجونفوري ثم سافر في آخر عمره من لكهنو الى البلدة المعروفة بدهلي ودخل في السلسلة النقشبندية عند مولانا ميرزا مظهر جان جانان رحمه الله تعالى وترك الاشتغال بالمعقولات بالكلية حتى انه لما عاد الى لكهنو احضر بعض طلبة العلم هذه الحاشية المصنفة له عنده وسأل عن حل بعض المواضع فلم يقدر على جوابه وكان رحمه الله تعالى ذا فيض وقد رسخ تلامذة كثير من الافاضل في العلم الظاهري والباطني **قوله** والصلوة والسلام آه كان الاولى ان يحمد الله تعالى اولا ثم يعقبه بالصلوة والسلام على سيد الانام هذا آخر ما اردنا ايراده في توضيح لواء الهدى وتلويح ما فيه من اعلام الهدى وكان اختتامه يوم الاثنين السابع من شوال في سنة ست وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه وعلى آله صلوة رب المشرقين وقد كنت شرعت قبل شروع تاليف هذه الحاشية في تاليف تعليقات لطيفة على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح الهياكل وسميتها بتعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل وتعليقات لطيفة على حواشي مولانا محمد كمال الدين اللكهنوي المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وسميتها بدفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فكتبت من الثانية اكثر من النصف ومن الاولى اقل من النصف فلما صرفت عنان القلم الى تصنيف هذه الحواشي المزيلة للغواشي فات مني اتمامهما وارجو من الله تعالى ان يوفقني الآن لاختتامهما وما اسأل ان ينفع بهذه الحواشي وبسائر تاليفاتي الانام الخواص منهم والعوام والمامول من اخوان الصفا وخلان الوفا ان ينظروا بعين القبول لا بعين الطرح وينظروا فيها بنظر الستر لا بنظر الجرح وآخر كلامنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه اجمعين

خاتمة الطبع

حامدا ومصليا ومسلما وبعد فقد انطبعت حاشية لواء الهدى المسماة بمصباح الدجى التي هي كاسمها مصباح بل بدر لازالة الدجى في المطبع المعروف بانوار محمدي تحت ادارة حاجي محمد شيخ بهادر في شهر صفر من شهور سنة [illegible] هجري قد كتبه السيد الحاج محمد مصطفى علي اللكهنوي

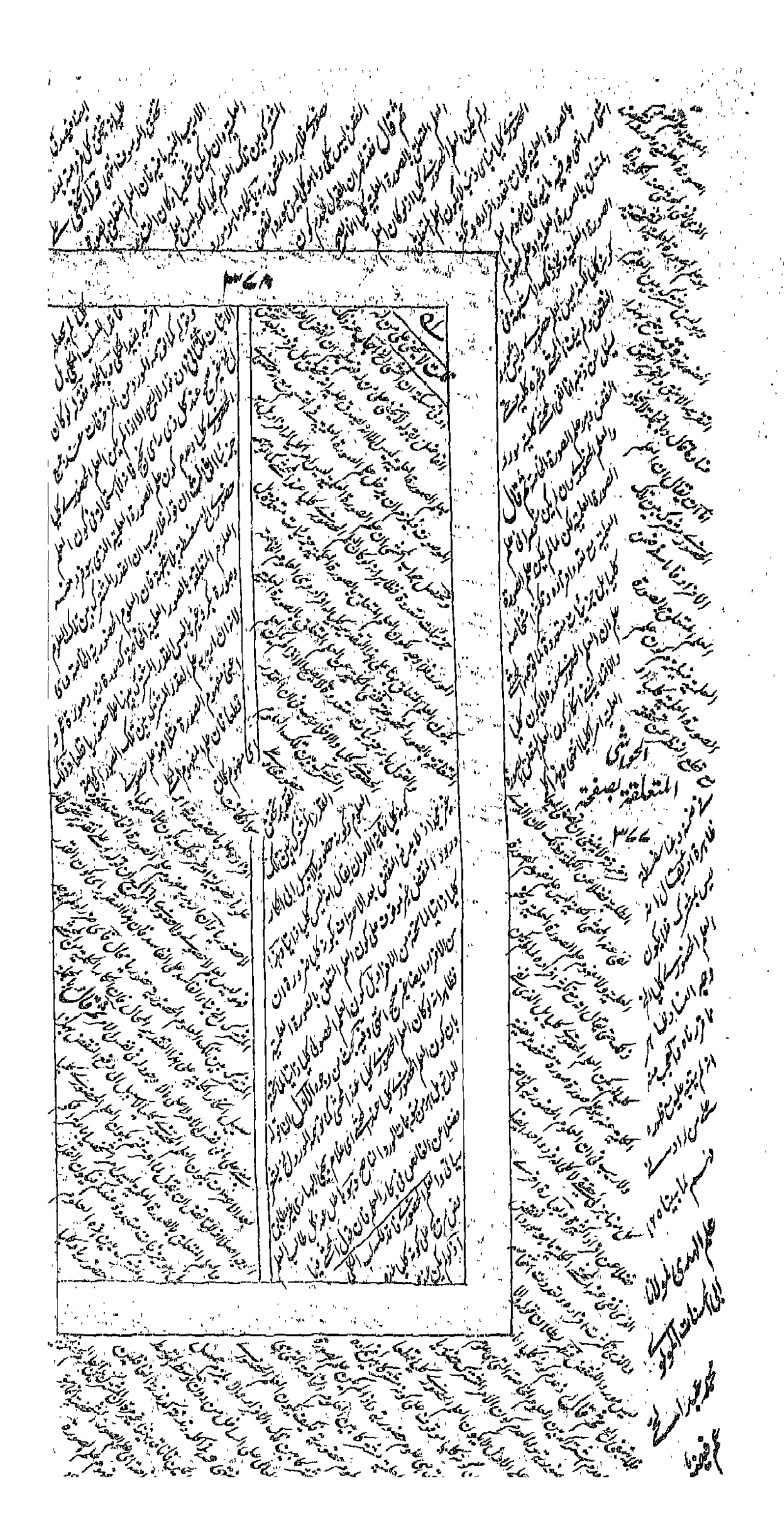

ماشاء الله لا قوة الا بالله
نور الهدى
لواء الهدى
علم الهدى

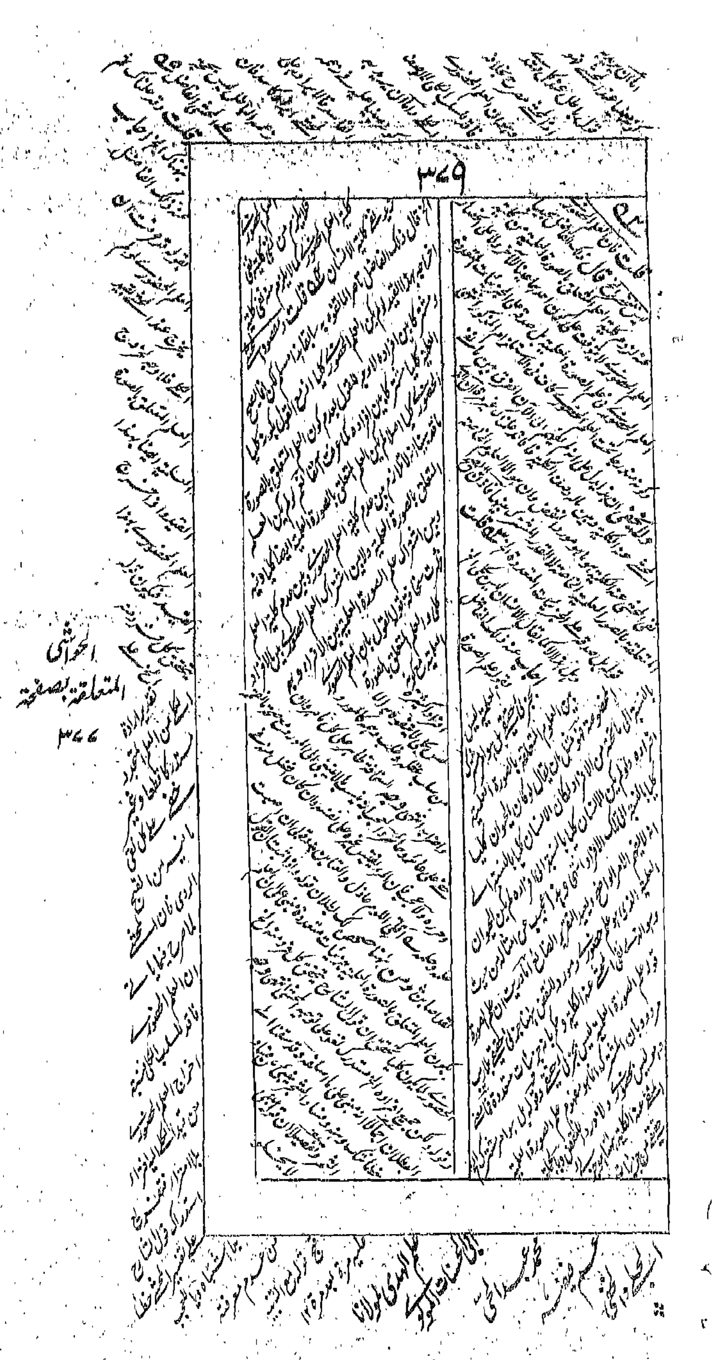
بسم الله الرحمن الرحيم

يا من هدانا الى مصباح الدجى صل على هداية الورى + وعلى آله وصحبه جزيلي الرجى + وبعد فهذا التعليق احبّ تسميته بنور الهدى لحل لواء الهدى علقته على بعض مواضع لواء الهدى مما كثر فيه الشغب وزلت فيه الاقلام من كل حدب الفيناه لما وعدته في مصباح الدجى حين التمس مني بعض الطلبة + واشار اليه بعض الكملة + ولئن رد بها الكلمة + فسوف يقبلها الطلبة قوله سواء العلم الكلي آه

قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديمته انت تعلم انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي كما توهمه المحشي فلا حاجة لاخراج العلم الحضوري الى قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه وايضا يصير قوله لكن جميع افراده لغوا على هذا التقدير بل كان يكفي للشارح ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي وهو ليس الا العلم الحصولي والحضوري ليس بكلي فقد استبان ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارته سواء كان المراد بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الذاتية او الزمانية انتهى ولما تعقبت عليه في هداية الورى بان ما هو منشأ الانكشاف ليس الا امرا شخصيا سواء كان علما حصوليا او حضوريا وليس الامر الكلي في الحصولي الا القدر المشترك بين الصور الخاصة التي هي علوم حصولية فكذلك الامر المشترك بين العلوم الحضورية امر كلي فما الفارق بينهما تدبر انتهى تكلف اولا في حواشيه الجديدة لتصحيح قوله المتعقب عليه بعبارات مطنبة لا طائل تحتها وثانيا بدفع التعقب المذكور ولا دافع له فقال اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة انه انما زاد المحشي في المقسم قيد الكلي لدفع النقض الوارد بالعلم المتعلق بالصورة العلمية اذ يصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري ووجه الدفع على زعمه بازديا وهذا القيد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به وهذا الفن على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا اذ لو كان الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بتقييد الكلي لانه ايضا كلي على هذا التقدير مع انه اسند اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية الى هذا القيد وبالجملة لا يصح اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بتقييد الكلي الا اذا لم يكن العلم الحضوري كليا والا

فلا وجه لكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة كما لا يخفى انتهى **اقول** لا يخفى على من له ادنى مسكة ان المحشي انما زاد
هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات
متعددة كما سيصرح به واما العلم الحضوري فهو خارج عن قول السيد المحقق يتحقق كل فرد منه كما ذكره هو ووافقه فيه المحشي ايضا حيث قال
بعيد هذا او العلم الحضوري فاقد للسلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه الخ وهذا انذار بصوت عال على ان الحضوري انما يخرج من
قوله يتحقق كل فرد منه لا من قيد الكلي فانه لو كان مطلوبه اخراج الحضوري بهذا القيد وكان غرضه من زيادة هذا القيد اخراج العلم
الحضوري مطلقا لقال والعلم الحضوري ليس بكلي فظهر ان القول بان المحشي انما زاد هذا القيد لاخراج العلم الحضوري كما صدر عن هذا الناظر
افتراء عليه وليتعجبني قوله وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا الخ فانه لم يثبت مما سبق الا ان علم الصورة العلمية ليس بعلم
كلي له افراد بل جزئيات متعددة لا ان العلم الحضوري ليس بكلي فان العلم الحضوري ليس بمنحصر في علم الصورة العلمية وليس عينه ايضا حتى
يكون حكمه حكمه بل له افراد اخر ايضا كعلم الباري بنفسه وبغيره وعلم النفوس بذواتها وعلم العقول بانفسها فكيف يلزم من عدم كون
الصورة العلمية كليا عدم كون العلم الحضوري كليا فظهر ان قوله وهذا نص لا يرتبط بما قبله واعجب منه الاستدلال بقوله او لو كان
العلم الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية فانه ايضا كلي على هذا التقدير الخ فان العلم الحضوري ليس منحصرا في علم الصورة
ولا عينها له حتى يلزم من كليته كلية علم الصورة بل علم الصورة جزئي من جزئيات العلم الحضوري فان له افرادا اخر ايضا وما هذا الا كما يقال
الانسان ليس بكلي اذ لو كان كليا لكان زيد ايضا كليا والحاصل ان علم الصورة العلمية ليس بكلي فمقصود المحشي من زيادة قيد الكلي انما
هو اخراجه لا اخراج العلم الحضوري فاستبان ركاكة قوله في القديمة لو كان المراد الخ وهذا هو مراد المتعقب ثم **قال** فثبت ان العلم
الحضوري عند المحشي ليس بكلي والعلم الحصولي كلي وان مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم باعتبار قيد الكلي انتهى **اقول** اسناد ان العلم الحضوري
ليس بكلي الى المحشي فرية بلا مرية اذ لم يقل به المحشي لا صراحة ولا اشارة نعم هو قائل بعدم كلية علم الصورة العلمية واين هذا من ذاك وليس
مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم عند المحشي اعتبار قيد الكلي فيه كما زعمه بل فقد السلب الكلي كما صرح به المحشي نفسه والتعجب ينبئ عن منشأ
الاثر ثم **قال** يشير الى ما ثبت في زعمه وبهذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح اما اولا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي لكان
قوله يتحقق كل فرد منه مستدركا لا دخل له في اخراج العلم الحضوري اصلا اذ العلم الحضوري قد خرج بقيد الكلي ولو كان العلم الحضوري ايضا كليا
فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي كما عرفناك آنفا والحاصل ان الشارح اخرج العلم الحضوري عن المقسم بقوله
يتحقق كل فرد منه وعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا واما ثانيا فلان قول الشارح والعلم الحضوري وان كان بعض افراده بل
دلالة ظاهرة على ان العلم الحضوري ايضا كلي وله افراد لكن جميع افراده ليس متحققا بعد تحقق الموصوف والمقسم يتحقق كل فرد منه بعد
تحقق الموصوف فعلم ان قيد الكلي في المقسم مستدرك لا دخل له في اخراج العلم الحضوري واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي
والعلم الحضوري لا يكون كليا له افراد بل يكون جزئيات متعددة كما توهمه المحشي فلا حاجة الى هذا القول اصلا وبهذا المعنى قول صاحب الحواشي
بل كان يكفي للشارح الخ انتهى **اقول** لا يخفى على المطلع على ما ذكرنا ان دعوى عدم انطباق تقرير المحشي على كلام السيد المحقق دعوى بلا
دليل وان كل وجه من الوجوه المسطورة ركيك جدا ولا بأس لو زدنا التفصيل تنبيها لاذهان القاصرين وتنشيطا للماهرين اما الوجه الاول فلان
استدراك قوله يتحقق كل فرد منه موقوف على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي كما زعمه وقد علمناك ثم نبهناك على انه لم يخرج من قيد الكلي الا عنده





الحواشي المتعلقة بصفحة ٣٧٦

السيد المحقق ولا عند المحشي نعم انما خرج منه علم الصورة العلمية ولا يلزم منه خروج مطلق العلم الحضوري حتى يكون قوله يتحقق كل فرد منه المورد ولا اخراج العلم الحضوري لا الفرد خاص منه مستدركا نقد بان ان قول هذا الناظر والحاصل آه باطل وقوله وعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا اخراء بلا امتراء واما الوجه الثاني فلان ولانه قول السيد المحقق على ما ذكره لم يذكره احد بل قد اقربه المحشي في ما بعد والا يلزم من عدم خروج العلم الحضوري بقيد الكلي استدراكه هذا القيد لانه يخرج منه علم الصورة العلمية واما الوجه الثالث فلان منشأ توهم ان العلم الحضوري لا يكون كليا الى المحشي ومبنى لغوية قوله ولكن جميع افراده ليس كذلك على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي توهم فاسد **ثم قال** فظهر ان الصورة العلمية وكذا العلم الحضوري مطلقا ليس بخارج عن المقسم بقيد الكلي كما توهمه المحشي فتوجيه المحشي غير منطبق على عبارته هذا ما رامه صاحب الحواشي انتهى **اقول** عدم خروج العلم الحضوري بقيد الكلي صحيح لا ارتياب فيه ولم يزعم المحشي خلافه كما زعمه هذا الناظر واما علم الصورة العلمية فهو خارج عن المقسم بهذا القيد بلا ريب فتوجيه المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق مع شئ زائد وما رامه صاحب الحواشي خيال فاسد فاذن ظهر حق الظهور ان ما قال في هداية الورى ما هو منشأ الانكشاف الى قوله فما الفارق بينهما وتتمته فكيف يخرج العلم الحضوري بقيد الكلي وكيف يقال ان المحشي مع جلالة قدره اخرجه بقيد الكلي فانه لا يقول به الا الغافل عن تحصيل ايراد جيد على كلام هذا الناظر الزاعم ان المحشي اخرج العلم الحضوري بقيد الكلي **ثم قال** بعد نقل هذا الايراد واقول هذا الكلام مع كونه منتحلا عن كلام بعض المحققين قد وقع ههنا في غير موقعه اذ لا علاقة له بكلام صاحب الحواشي فضلا عن ان يكون ايرادا عليه فمحصل كلامه كما علمنا ك ان توجيه المحشي غير منطبق على عبارة الشارح اذ مبناه على ان العلم الحضوري ليس بكلي والمقسم لا يكون كليا مع ان عبارة الشارح يا باه كل الاباء ولا يخفى على من له ادنى مساس انه لا يرد عليه ان القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا كلي كما ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي اذ ليس غرض صاحب الحواشي ان العلم الحضوري لما لم يكن كليا في الواقع فقيد الكلي في المقسم كاف لاخراجه عنه ولا حاجة في اخراجه من المقسم الى القيود التي ذكرها الشارح حتى يرد عليه ما اورده بل غرضه انه لو قصد اخراج العلم الحضوري عن المقسم الى قيد الكلي كما توهمه المحشي لكان قول الشارح يتحقق كل فرد منه وقوله لكن جميع افراده لغوا لا طائل تحته ضرورة ان الحضوري خرج بقيد الكلي ولعل هذا ظاهر غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى **اقول** قد ظهر الحق من لسانه ان لم يجعل الله نورا فما له من نور لكن لم يعلم ان مصداقه هو هو فان المحشي انما زاد قيد الكلي

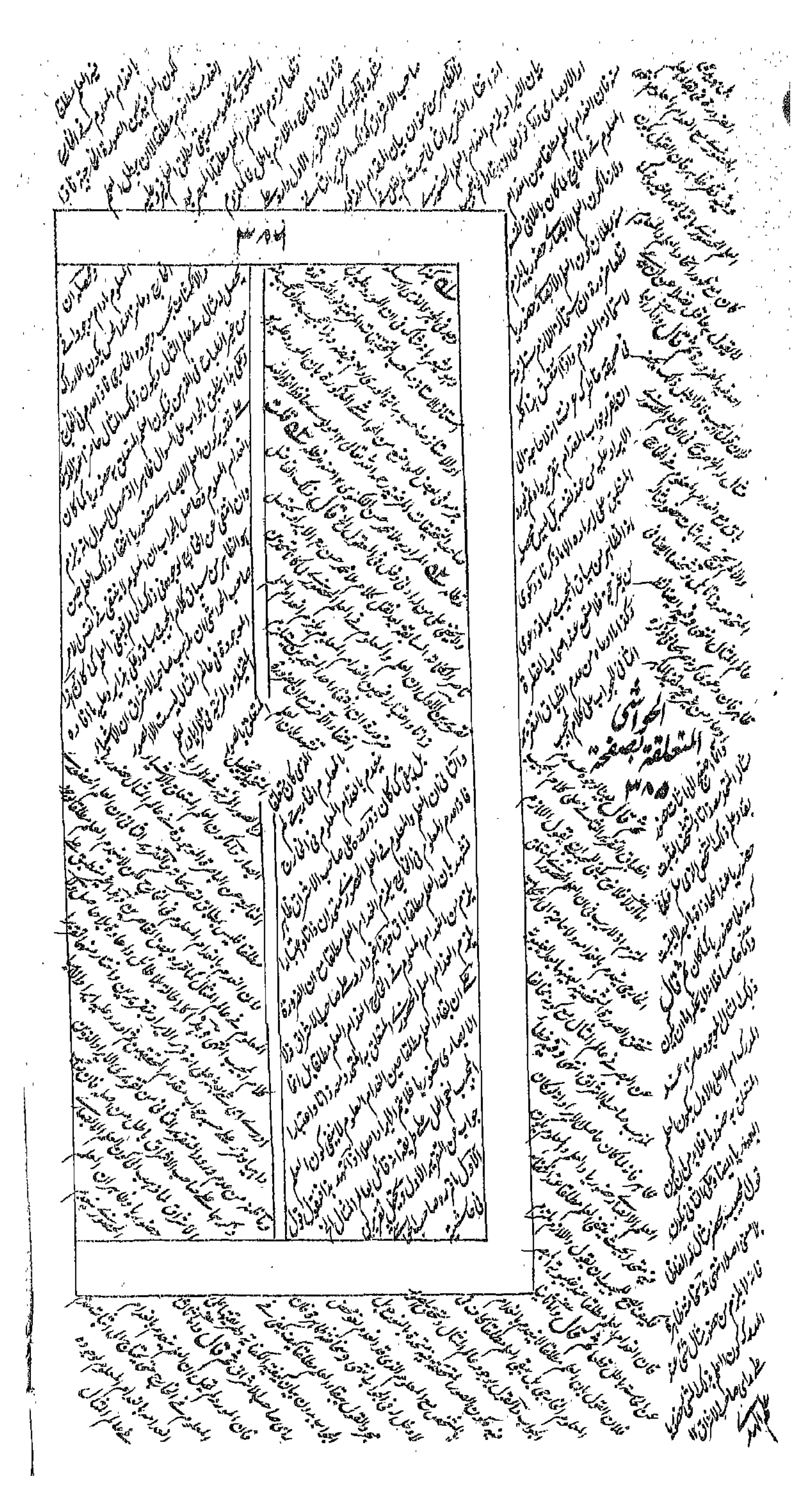
ليخرج علم الصورة لا يخرج عنه العلم الحضوري حتى يكون قول السيد الزاهد لغوا ولا تلازم بين الخروجين كما زعمه هذا الناظر
فكلام المورد مرتبط غاية الارتباط لان هذا الناظر لعلو كعبه في المطالب العقلية فهم ان المحشي اخرج الحضوري بقيد الكلي واورد
عليه انه غير منطبق على عبارة السيد المحقق وبقية بوجوه قد مر فيها وكلام هداية الورى صريح في الايراد عليه بانه لا فرق بين
العلوم الحصولية والحضورية في ان منشأ الانكشاف فيهما ليس الا جزئيا والقدر المشترك كلي فنسبة هذا الزعم الى المحشي ليس
بصحيح فظهر ان زعم هذا الناظر عدم ورود الايراد عليه غفلة على الغفلة واما حديث انحلال كلام المورد من كلام بعض المحققين
فلا يخفى انه بعيد التسليم وقع في غير موقعه فانه لا يخلو اما ان يكون ذكره على سبيل البيان الواقعي فهو كلام مستدرك في هذا المقام
او على سبيل الطعن على المورد كما يدل السياق والسباق فهو ليس بطعن اصلا وان نزلت رقابا شيت هذا الطاعن كشرح المرقاة
وغيره وجدت اكثره ماخوذا من شروح الشمسية وحواشيها وكثيرا ما سرقت عباراتها فيه ثم قال ثم اعلم ان ما اورده المحشي يدل
لما قال بحر العلوم في حواشيه بعد نقل كلام المحشي والايراد عليه بما يليق وينبغي ثم هذا التقرير لو تم لا ينطبق على عبارة المحشي يعني
الشارح والملام سيدي قدس سره وجه عدم الانطباق هذا التقرير بحيث المورد في فهم معناه وكتب في حاشيته المعلقة على هذا القول
لا يذهب عليك ان هذا التقرير ينطبق على عبارة المحشي فان الفرد لا يكون الا كليا فلا بد من ارادته ولعل لكلامه وجها سيحصل
انتهى كلام المورد وقد عرفت ما قررنا وجه عدم الانطباق وذلك التوجيه على عبارة الشارح انتهى اقول قد عرفت ان تقرير
المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق وان ما ذكره هذا القائل في توجيه عدم الانطباق لا ينبغي ان يصغى اليه فمثله يستحيل صدوره
عن مثل بحر العلوم نور الله مرقده ولقد اعجبني قوله تحيير المورد في فهم معناه وكتب الخ فان المورد هو صاحب هداية الورى الذي
هو بانقله وانما هو عبارة ابيه لنسبا واستاذه علما نور الله مرقده في كشف المكتوم قوله انحصار الشيء في الاعم آه هذا رد لما فهم
من ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا وهذا
مقام تبيين التقسيم بالتحصيل وقال بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه القديمة قوله انحصار الشيء آه جواب سؤال تقريره
انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم
الحصولي بالحادث وحاصل الجواب ان مقسم التصور والتصديق لما انحصر عنده في العلم الحصولي الحادث انحصر في العلم الحصولي ايضا
اذ لا منافاة بين انحصار الشيء في الاخص مع انحصاره في الاعم بل انحصار الشيء في الاخص يستلزم الانحصار في الاعم اذ لا يخلو انحصار
الشيء في الاخص وعدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط ما قيل ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي الخ وجه السقوط ظاهر
ما مر ان انحصار الشيء في الاعم من حيث هو كذلك ينافي الانحصار في الاخص قطعا انتهى ولما تعقبه في هداية الورى بانه لا يخلو عن
السقوط وقوله مع ان انحصار الشيء آه فيه ان هذا انما يرد على ما افيد بالاغماض عن قول المفيد وان كان لا ينافي بكلمة ان الوصلية فانه
دال صريحا على ان الكلام بعد التنزل ولو قال هذا القائل ان هذا ايراد على المحشي فيما باه قوله مع ان فان هذا العنوان يدل صريحا على
انه ايراد ثان وليس قبله ذكر ايراد على كلام المحشي انتهى بتصرف ما جزاه هو في حواشيه الجديدة لدفعه ولكن كله مرفوع فقال اعلم ان صاحب
الحواشي بين او لا معنى كلام المحشي في حاشيته بقوله ان مقسم التصور والتصديق الخ ثم نبه على سقوط ما اورده البعض حكم بكون وجه
السقوط ظاهرا مما قرره اذ قد ظهر منه ان المورد حمل المعنى على العكس فهم من عبارة المحشي ان غرضه ان انحصار الشيء في الاعم غير

لا انحصاره فى الاخص مع ان حاصل كلامه ان انحصار الشىء فى الاخص لا ينافى انحصاره فى الاعم انتهى **اقول** لا يخفى على من له ادنى فهم انه لا يحصل حاصل كلام المحشى الا ما فهمه المفيد والمورد من ان انحصار الشىء فى الاعم غير مناف لانحصاره فى الاخص لا ما فهمه هذا الناظر ان حاصله ان انحصار الشىء فى الاخص لا ينافى انحصاره فى الاعم الظاهر الى قول المحشى انحصار الشىء فى الاعم لا ينافى انحصاره فى الاخص ولو كانت عبارته كذا انحصار الشىء فى الاخص لا ينافى انحصاره فى الاعم لكان الحاصل ما ذكره هذا الناظر انتهى والعجب ان هذا ظاهر لكل من له ادنى ادراك فكيف يخفى عليه **ثم قال** المورد لما لم يتعمق فى كلامه اورد عليه اولا بان وجه السقوط هو الابتذال وقد عرفناك وجه السقوط ههنا المورد حمل المعنى على العكس فاورد الايراد بلا فهم المراد انتهى **اقول** قد عرفناك ان ما ذكره من وجه السقوط ساقط من اصله والمورد لم يفهم المعنى العكسى انما فهم العكس هذا الناظر فالعكس وعكس دعوى عدم التعمق عليه **ثم قال** وثانيا بان قوله مع ان آه انما يرد بالاغماض عن قول المورد وان كان واقول هذا الكلام دال صريحا على ما ذكرنا من ان المورد حمل معنى كلام المحشى على العكس فاورد ما اورد وهذا التنزل لما كان غير صحيح فى الواقع زيفه صاحب الحواشى بقوله مع ان الخ انتهى **اقول** قد عرفت ان الحاصل الذى ذكره هذا الناظر عكس صريح لعبارة المحشى ولما كان تنزيفه غير صحيح فى الواقع اورد عليه المورد بان هذا انما يرد بالاغماض الخ **ثم قال** ثم قال المورد وقال ذلك القائل ان هذا ايراد على كلام المحشى الخ واقول هذا الكلام دال صريحا على ان المورد لم يلتفت الى كلام صاحب الحواشى ولم يفهم ما قال فى بيان معنى كلام المحشى انتهى **اقول** سبحان الله لا يفهم هذا الناظر حقيقة المرام ثم يتبرا منه وينسبه الى المورد وكانه نبهنا عليه والمورد لم يجزم بان هذا ايراد على كلام المحشى حتى يكون ايراده ايرادا غير متصل بل اورده على سبيل الفرض كما تفصح عنه كلمه او فحاصله ان قوله مع ان آه اما ان يكون ايرادا على كلام المفيد او على كلام المحشى لا سبيل الى الاول لانه مبنى على الاغماض عن ان الوصلية ولا سبيل الى الثانى وهو ظاهر غنى الظهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فتدبر تدبرا فانه لا يتضح لك جلية الحال وتخرج عن حضيض التقليد الى اوج الكمال **قوله** المبيس التخصيص الا تخصيص العلم بالتجدد زعم بعض الناظرين ان التخصيص المعروف هو التخصيص مرة بعد اخرى مطلقا سواء كان بحسب اللفظ او بحسب المعنى وههنا لا يلزم الا التخصيصان مرة واحدة وهو ليس

المهروب عنه حيث قال في تقريبه قبل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي هو المهروب
عنه انما هو اما هو من حيث اللفظ لا اما هو من حيث المعنى فلو فسر التجدد بالحادث فقط يلزم التخصيص بالحصول ايضا من حيث اللفظ
واما فسر بما فسره الشارح لم يكن مصداقه الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا تخصيص واحد وان كان من
حيث المعنى تخصيصان ولا شناعة فيه عنده والصواب ان يقال لو فسر التجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا
اذ الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه فلا يلزم
التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه فالتخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه هو
التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى واما لزوم التخصيص مطلقا فليس بمهروب عنه فالقول
بان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى
كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع
في زعمه اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والحاصل ان المصنف خصص المقسم بالمتجدد فلو فسر التجدد بالحادث فقط
فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه
بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة
واحدة وهو غير شنيع انتهى كلامه **ولما** التعقيب عليه في هداية الورى بهذه العبارة ما قيل ان المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى
آه فغير سديد بما قد افاده عم جدي ملك العلماء من ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان كان يتصور ههنا بحسب اللفظ فان لفظا واحدا
وهو التجدد ادى مؤدى القيدين لكنه لا يتصور بحسب المعنى فان بين الحادث والحصولي عموما وخصوصا من وجه فالتخصيص مرة بعد اخرى
بحسب المعنى لازم وهذا امر فيه شناعة عنده ذلك القائل انتهت تكلف لرفعه وليس بمرفوع **فقال** في حواشيه الجديدة بعد نقل عبارته
المذكورة اقول لا يخفى على الناظر في كلام الشارح انه يهرب عن التخصيص مرتين لشدة الهرب ومعناه التخصيص مرة بعد اخرى ولذا قد يعبر
عنه بالتخصيص مرة بعد اخرى وقد يعبر عنه بالتخصيص مرتين واما التخصيصان مرة واحدة فليس تخصيصا مرتين كما هو ظاهر لمن له ادنى فهم والظاهر
من كلامه في موضع ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما هو بحسب اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فادعاء ان المهروب عنه من التخصيص
مرتين ما هو مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى ادعاء بلا دليل بل الظاهر من كلامه في هذا الشرح وفي الحاشية التهذيبية ليس الا
المهروب عنه التخصيص مرتين سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى انتهى **اقول** لا يخفى على ناظري كلام السيد المحقق في تصانيفه

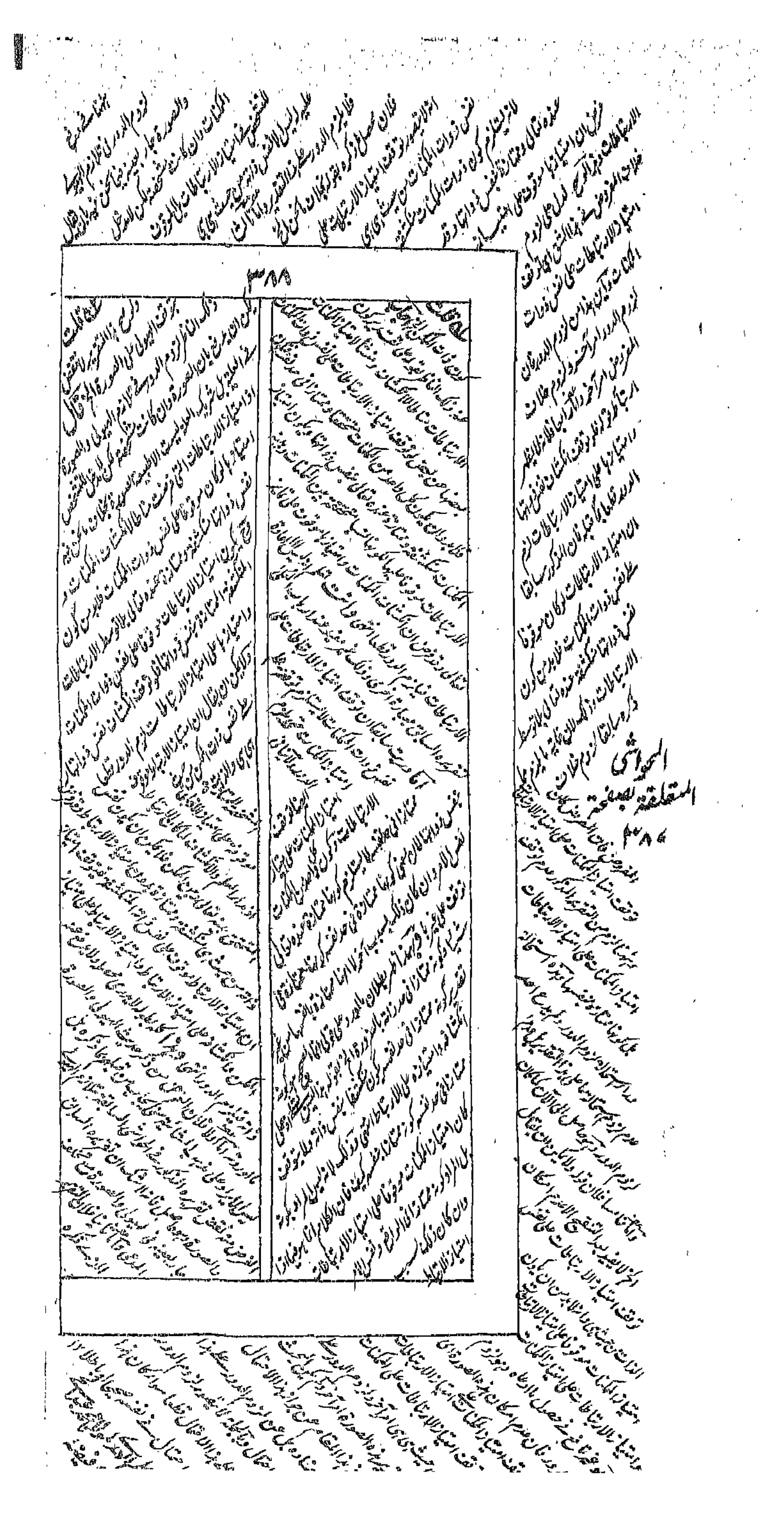
انه يفر عن التخصيص مرتين بحسب اللفظ لا عن التخصيص مرتين مطلقا فنسبتم اليه وجعلها سهل الحصول بحيث عد اللازم اثبات
فراره عنه مطلقا وهو ليس بثابت ولم يذكر ان اي لفظ من الفاظ السيد المحقق في اي تصنيف من تصانيفه دال عليه بل الصحيح ان
المهروب عنه انما هو التخصيص مرتين لفظا وهو ليس بلازم ههنا واللازم ههنا التخصيص مرة بعد اخرى معنى فقط ولا قباحة فيه على ان القول
بانه يفر عنه مطلقا استحكام لاساس الايراد عليه فانه لا شك انه لا مفر ههنا عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى كما نبهناك عليه في
هداية الورى فيتجه ورود على السيد المحقق انه يفر عنه مطلقا وفر منه لازم ههنا فيلزم الفرار على ما عنه الفرار انتهى **ثم قال** بعد ما حقق ما حقق
في زعمه والمورد لم يرض بتحقيق صاحب الحواشي وقال في توضيح كلام المحشي ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو مرة بعد اخرى
من حيث اللفظ لا ما هو مرة بعد اخرى من حيث المعنى ولم يتفطن انه كما لا يلزم ههنا التخصيص مرتين من حيث اللفظ كذلك لا يلزم
من حيث المعنى ايضا بل انما يلزم من حيث المعنى التخصيصان مرة واحدة انتهى **اقول** كيف يدعي المورد تحقيق ما هو فان لزوم
التخصيص مرتين من حيث المعنى لازم قطعا فكيف ينسب الفرار عنه مطلقا الى السيد المحقق ويضيق العطن والقول بانه لا يلزم ههنا
التخصيص مرتين مطلقا صادر عن غفلة كيف لا وبين الحصول والحادث عموم وخصوص من وجه وهو ظاهر فلا بد ان يقيد اولا باحدهما
ثم بالآخر **ثم قال** ثم قال المورد بعد نقل قول صاحب الحواشي هذا الخبر سديد لما افاده عم جدي ملك العلماء الخ اقول المفهوم من
هذا الكلام امران الاول ان التخصيص مرتين مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى شنيع عند الشارح كما يدل عليه
قوله فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى بحسب المعنى وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل وهو مناف لما زعم المورد من ان
المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى اذ هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان التخصيص
مرتين من حيث المعنى ايضا شنيع عنده كما افاده صاحب الحواشي انتهى **اقول** هذا الكلام اضحوكة بين الناظرين وصدوره
عنه مع دعواه علو كعبه في المطالب العقلية بعيد فانه قد فهم ان جملة وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل داخلة في
عبارة ملك العلماء وارجع الاشارة الى السيد المحقق فزعم المنافاة بين مراد ملك العلماء ومرام المورد وليس كذلك لانا
نقول انها عبارة ملك العلماء رايتها اللتين تبيين وتشحيذا للماهرين قال عم جدي ملك العلماء في حاشيته على الميرزاهد واعلى الله درجة البقية
الربانية حيث لزوم التخصيص مرتين ممنوع لعله على هذا الاحتمال ايضا مرة بالحصول ومرة بالحادث الا ان يكون الخلاص عنه بما قيل من انه
لا باس به من حيث المعنى عند السيد الزاهد والذي هو المهروب عنه هو من حيث اللفظ اللازم في ما نحن فيه هو الاول فان التخصيص
العقلي بالتجريد من حيث اللفظ واحد لان المحشي في غاية الهرب عن التخصيص بالضرورة مرتين سواء كان بالمعنى او اللفظ والتخصيص
تحكم بل بالمعنى اشد نعم يمكن ان يقال ان الممتنع انما هو التخصيصان مرتين وهو غير لازم بل اللازم في ما نحن فيه التخصيصان مرة واحدة
وفيه ما فيه انتهت ثم كتب تحت قوله فيه ما فيه هذه العبارة اشارة الى ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان تصور بحسب اللفظ لكن
لا يتصور بحسب المعنى لما ان بين الحصول والحادث عموما من وجه فالتخصيص بهما انما يتصور بالحصول اولا ثم بالحادث او بالعكس فيلزم
التخصيص مرتين بحسب المعنى ولو سلم فكما ان التخصيص مرتين بالضرورة ممتنع كذلك التخصيصان مرة واحدة بالضرورة بل هذا اشد
فافهم انتهت فتنبه ايها الهائم ان تلك الجملة في هذه العبارة اثر بل هي من كلام صاحب هداية الورى ومعناه ان هذا اي لزوم
التخصيص مرتين بحسب المعنى قطعا المفهوم من كلام ملك العلماء امر فيه شناعة عند ذلك القائل الذي اشير اليه بقوله وما قيل يعني هذا

الناظر لانه يزعم انه لم يلزم ههنا التخصيص مرتين بحسب المعنى والمفهوم من كلام ملك العلماء خلافه فقد ظهر ان كلامه هذا في الحديقة
سهو على سهو ولعله صدر عنه في حالة النوم والغفلة لا في حالة الصحو واليقظة ثم قال الامر الثاني ان المتجدد دون ادعى السوى القديم
لكن لا مناص عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى وهذا محل تامل لانه اذا كان المتجدد قائما مقام القديم فانه ليس معناه الا الحصص الحادثة
لا الحصة فقط ولا الحادث فقط حتى يلزم التخصيص مرة بعد اخرى انتهى اقول لا يخفى ان التخصيص ههنا وان كان واقعا لكن بالرد
الى التخصيص بحسب المعنى الا ان بينهما عموما من وجه وهو ظاهر فلا وجه للتامل اصلا ثم قال وبهذا ظهر ان قوله عم عبد المورد او وجيه
فالتخصيص ههنا انما يتصور آه في غاية السخافة انتهى اقول هذا القول في غاية المتانة والسخافة في قول ملك العلماء في غاية اللطف
والطافة والعجب من تردده في قوله عم عبد المورد او وجيه فانه يشعر بانه لم يتفطن ببيانه بادي الرأي حتى يتحير عنده المورد من غير المورد فلا تغفل
في هذا التقرير الشريف قوله يكفي للانكشاف الخ اه ونقده مقدام المحققين على صاحب الاشراق بان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات
ومتغايران بالاعتبار فاذا عدم المعلوم يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد ببقائه ثم اجاب عنه بنفسه بقوله ان الشيخ على طريقه انه قائل
بعالم المثال في بعض المواضع فما دام المحسوس حاضرا عند الحس والمدرك يكون الانكشاف بحسب وجوده الخارجي المبصر فاذا بطل فلا بد ان
يحصل له مثال من غير انطباع في الذهن وانتقاش انتهى وحاصل الايراد ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا فاذا
عدم المعلوم وهو المبصر في الخارج يلزم انعدام العلم به مطلقا الا ان انعدام المعلوم من الخارج في العلم الحضوري يوجب انتفاء العلم به مطلقا
مع انا نعلم بالضرورة ان العلم مطلقا باق حين انعدام المعلوم من الخارج وهذا ايراد على صاحب الاشراق فانه لما ذهب الى
ان علم المبصر علم حضوري لزم عليه انعدام العلم عند انعدام المعلوم قطعا كما هو شان العلم الحضوري كما ان علم النفس بذاتها وما هو
صفاتها الانضمامية ينعدم لو فرض انعدام المعلومات كذلك يلزم ههنا انعدام العلم مطلقا عند انعدام المبصر وحاصل الجواب
انا لا نسلم انعدام العلم مطلقا عند انعدام المعلوم انما اللازم انعدام العلم الابصاري الحضوري من حيث هو هو ولا يلزم انعدام
العلم مطلقا لجواز ان يوجد مثال المبصر بعد انعدامه في ظرف الخارج يكفي للعلم به فالحديد الجيد كل ههنا غير لازم ولعل بعض الناظرين
سلمه الله تعالى سلك في بيان حاصل السؤال والجواب في حواشيه غير طريق السداد فانه حصل المراد فاورد في التقرير بانه
لا شك في زوال العلم الابصاري بزوال المعلوم الخارجي فاللازم ما هو ولما بقي في بادي الرأي بالتعقيب اورد
عليه ثم بانه يشير اليه كلامه في التقرير فزعم ان حاصل سؤاله ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فيلزم من انعدام المعلوم
يلزم انعدام العلم الابصاري ضرورة مع ان الضرورة تشهد بان العلم الذي كان متعلقا بالمعلوم الخارجي لم ينعدم بانعدام المبصر
وان حاصل جوابه ان المعلوم ما دام موجودا في الخارج وحاضرا عند الحس يكون الادراك بحسب وجوده الخارجي فاذا عدم في الخارج
يحضر له مثال في عالم المثال ويكون ذلك المثال حاضرا عند المدرك فيكون العلم المتعلق به حضوريا كما كان وبالجملة لا ينعدم العلم
الابصاري بانتفائه في الخارج وافتخر على هذا الزعم وحرره في رسالته بعبارات مطنبة لا تفيد الا الضجر فانه التحرير لا يخفى
على من له ادنى دخل في المعقول ان كل ذلك غير معقول ولا يعلم ان اي ضرورة دعته الى تحريف كلام مقدام المحققين بتقريره
واحبه ومن ثم الايراد عليه في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف قوله او نقول انه لا يلزم من الوجود
فيها الا تسير الى منشأ انتزاع الكائنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على ثبوت الكائنات



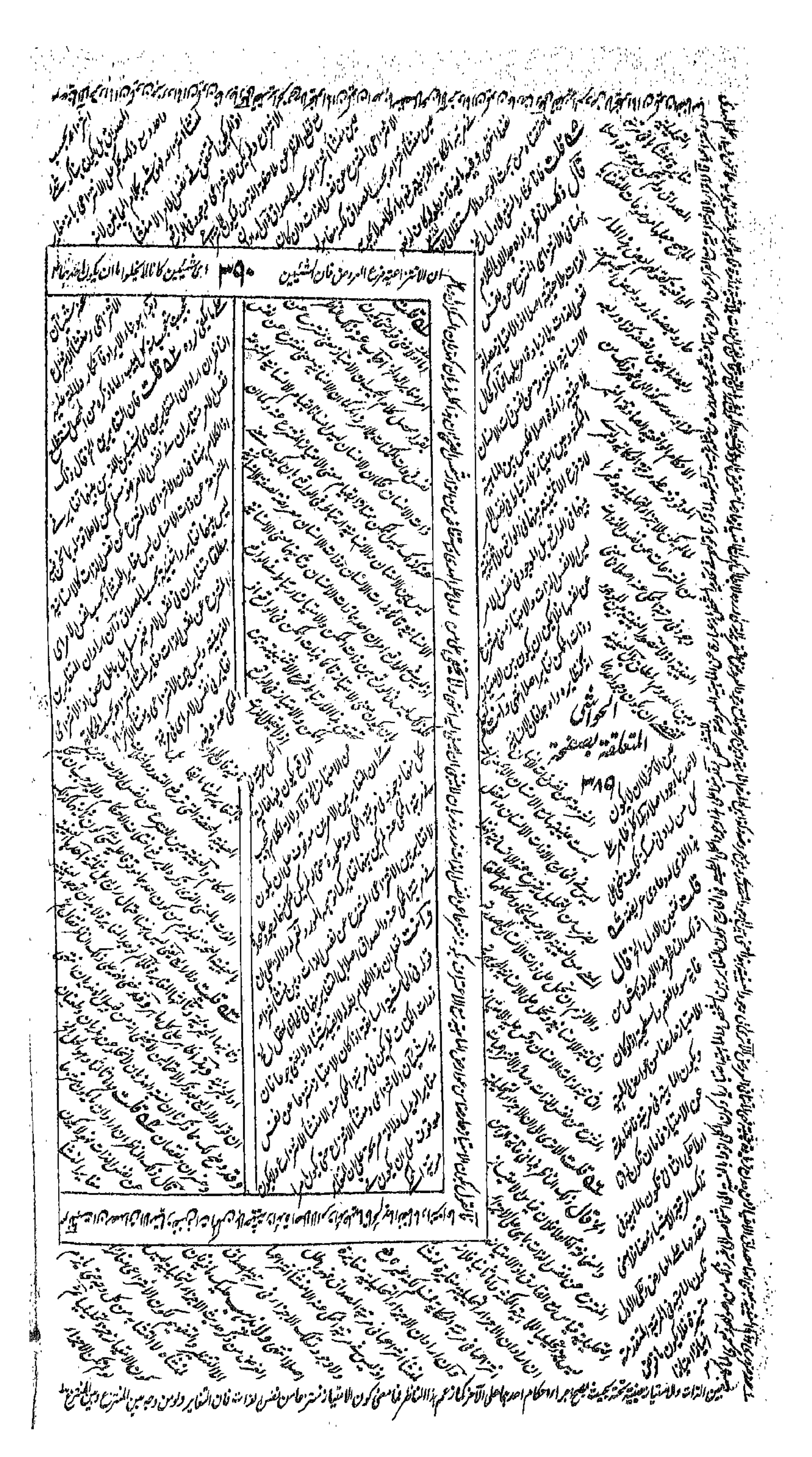
الحواشي المتعلقة بصفحة ٣٨٥

على الامتياز بالفعل فيلزم الدور وقد يقرر بعض الناظرين بوجهين احدهما انه اذا توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكن
فلا يمكن امتيازها بدون تحقق ذواتها متمايزة وكما ان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها
ولما تعقب عليه في هداية الورى بان هذا التوجيه مما يمجه ظاهر كلام المحشي فان قوله او بنفس ذوات الممكن باقوام لفظ نفس ينادي
باعلى نداء على ان مراده توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات مع قطع النظر عن تحققها وتمايزها وغيرها من صفاتها
فالافادة عدم لزوم الدور جيدا وبه وفي هدية ما يصلح كلامه في زعمه ولن يصلح العطار ما افسده الدهر فقال اقول نفس ذوات
الممكن التي توقفت عليها امتياز الارتباطات اما ان تكون شيئا اولا وعلى الاول لا بد ان تكون متحققة متمايزة في حد نفسها فاذا توقفت
امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات فلا يتوقف امتيازها الا على ذواتها حال كونها متمايزة فيلزم الدور قطعا وعلى الثاني نفس ذوات
الممكن لا شيء محض لا شيء حتى يتوقف عليها امتياز شيء وظاهر انه لا معنى لتوقف امتياز شيء على ما هو لا شيء وعدم صرف بل لا بد له من تحقق
تحقق وامتيازها اقول كون ذات الممكن التي توقفت عليها امتياز الارتباطات لا شيئا محضا باطل لانه اظهر من ان يذكر انما الصحيح هو كونه شيئا
وكونه متمايزا في حد نفسه بالضرورة بناء على ان كل شيء فله نحو امتياز في حد ذاته لا يستلزم ان يعتبر هذا في التوقف حتى يكون المتوقف عليه
امتياز الممكنات بعضها عن بعض غاية ما في الباب انه يستلزمه والمدعى هو التوقف ولم يثبت بهذا التقرير ولو صح هذا التقرير لانتقض توقف
الهيولى على الصورة ولزم الدور هناك بان يقال طبيعة الصورة التي تحتاج اليها الهيولى في وجودها وتشخصها اما ان تكون شيئا اولا
شيئا لا سبيل الى الثاني فانه لا معنى لاحتياج الشيء الى ما هو ليس بشيء فتعين الاول ح لا بد ان تكون متحققة متشخصة متمايزة فان الامتياز
والتشخص والتعين اشياء متلازمات او مترادفات فاذا توقفت الهيولى على طبيعة الصورة فلا تتوقف عليها الا حال كونها متمايزة
متشخصة فيلزم توقف الهيولى في وجودها وتشخصها على طبيعة الصورة المتشخصة فيلزم الدور وينهدم اساس قواعدهم المبنية عليه
وثانيهما ان امتياز الممكنات ليس معنى زائدا على ذواتها فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها عين توقفها على امتيازها
اذ لا معنى لتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور
ولما تعقب عليه في هداية الورى اما اولا فبان قوله ليس معنى زائدا ممنوع ان اريد بعدم الزيادة العينية والجزئية ولو اريد
بالزيادة الحاجة في منشئية الذوات للامتياز الى امر زائد فهذا وان سلم لكنه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات مغايرا
لذواتها لكي يصح التفريع بقوله فتوقف امتيازه آه واما ثانيا فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شيء الخ ممنوع فان للمعنى الانتزاعي حكما
وراء احكام منشأ انتزاعه فتوقف شيء على الانتزاعي امر وتوقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب الا اذا كان عنوان الدعوى
بل هذا انه توقف امتياز الارتباطات على امتياز الممكنات عين توقفها على ذواتها واذ ليس فليس واما ثالثا فبان قوله ضرورة انه لا تحقق له
الا بتحقق منشأ [illegible] فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه عينيتهما حتى تلزم عينية توقف شيء على الانتزاعي وتوقف شيء
على منشأ انتزاعه واما رابعا فبانه لو كان توقف شيء على الانتزاعي عين توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي
على شيء عين توقف منشئه على ذلك الشيء ح لا يكون مفاد ما قال المحشي سابقا من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده
تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن البعض عنده الا ان الممكنات فرع الارتباطات وهذا مما انه يلوح عليه اثر الاهمال ثم يخالفه
ما قال هذا الناظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات النسبية متحققة بين ذات الواجب وبين الممكنات [illegible] احد الطرفين كيف يكون


٣٨٨
الحواشي
المتعلقة بصفحة
٣٨٧

فرضا للنسبة التقييدية في حد ذاته لاصلاح مرامه ودفع هذه الوجوه فقال لدفع الاول انه لا يخلو اما ان يكون الامتياز صفة قائمة
للممكنات مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر او يكون معنى انتزاعيا منتزعا عن نفس ذوات الممكنات بعد تقررها عن الجاعل والاول
باطل قطعا لان الامتياز لو كان صفة عارضة لذوات الممكنات زائدة عليها مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر لكان متاخرا
عن تقررها ووجودها ولما كان تقررها ووجودها غير ممكن بدون الامتياز لا يمكن ان يكون متقررا وموجودا بل التقرر والوجود
مستاخران للامتياز فلا تكون ذوات الممكنات ممتازة بهذا الامتياز العارض المتاخر عن تقررها ووجودها بل لابد ان تكون
ممتازة قبل عروض هذا العارض ويجري الكلام في الامتياز السابق وعلى الثاني يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس ذوات
الممكنات لا شئ زائد واذا ثبت ان الامتياز ليس من العوارض اللاحقة لذوات الممكنات بل منتزع من نفس ذواتها فقد صح
صحة التفريع بقوله فقد تحقق **اقول** فيه خدشة في قوله لان الامتياز لو كان صفة عارضة لكان متاخرا عن تقررها ووجودها الخ
لمنع الملازمة لم لا يجوز ان يكون التعين والامتياز امرا منضما الى الماهية ويكون انضمامه كانضمام الفصل الى الجنس لا يحتاج الى تقرر
المنضم اليه قبل الانضمام فلا يتم الكلام الا بابطال هذا الشق ثم قال ثم انه مع تسليم ان الامتياز منتزع عن نفس ذوات الممكنات
نرجع ان الامتياز امر مغاير لذواتها وهذا الكلام لتحصيل المرام اذ كان الامتياز منتزعا عن نفس ذوات الممكنات فلم يكن في مرتبة
المحكي عنه الا منشأ الانتزاع ولا يكون فيه شيئان الانتزاعي ومنشأ الانتزاع حتى يكون امرا مغايرا له وايضا لو كان المعنى الانتزا
عي كونه منتزعا من نفس الذات امرا مغايرا له فاما ان يكون موجودا بعين وجود المنشأ فلا يكون موجودا حقيقة بل يكون الوجود
حقيقة منشأ الانتزاع وانما نسب اليه الوجود بالعرض وبالتبع فكيف يكون امرا مغايرا له او يكون موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ فيكون
صفة منضمة لا امرا انتزاعيا فتحقق انه لا معنى لكون الامتياز امرا مغايرا لذوات الممكنات عارضا لها على تقدير كونه منتزعا من
نفس الذوات واما مفهوم الامتياز الموجود في الذهن بعد الانتزاع فهو وان كان امرا مغايرا للذوات لكنه قائم بالذهن لا بذوات الممكنات
والكلام في مرتبة المحكي عنه لا في مرتبة الحكاية وليس هناك شيئان احدهما قائم بالآخر **اقول** فيه اختلاج من وجوه اما اولا فلانه
حتى يكون امرا مغايرا له فان تفريعه على قوله يكون فيه شيئان يقتضي ان التغاير بين الامرين والامتياز بينهما موقوف على ان يكون
لهما وجود في نفس الامر ومرتبة المحكي لكل واحد منهما على حدة ولما لم يكن في مرتبة المحكي عنه الا منشأ الانتزاع لا الانتزاعي لم يكن امرا
مغايرا له وهذا سخيف جدا فان المتغايرين متغايران في نفس الامر سواء وجدا او عدما او وجد احدهما وعدم الآخر كما حققه الامام الرازي
في اربعينه واما ثانيا فلانه لما لم يكن المنتزع من نفس الذات في مرتبة المحكي عنه مغايرا لمنشأ انتزاعه فاما ان يكون عينا له او جزءا له
وهما باطلان ولا ثالث واما ثالثا وهو الحل ان معنى قولهم ما يكون منتزعا من نفس الذات لا يكون مغايرا له انه لا يكون هناك شئ
هو منشأ الانتزاع وشئ آخر هو المنتزع على طريقة الانضمام بل ليس في نفس الامر هناك الا شئ واحد ولا يلزم منه ان يحكم على الانتزاعي بانه
مغاير لمنشأ انتزاعه واما رابعا ففي قوله وايضا لو كان الخ فانا نختار الشق الاول وهو ان الانتزاعي موجود بوجود المنشأ تبعا وعرضا
ولا يلزم منه ان يرتفع التغاير من البين الا ترى الى ان الاجزاء التحليلية قبل انتزاعها موجودة بعين وجود منشأها مع ذلك ليست
انتزاعها غير مغايرة لمنشأ انتزاعها وهذا ظاهر جدا واما خامسا فلان الامتياز المنتزع من نفس الذوات في مرتبة المحكي اما ان يكون
عارضا لها اولا والثاني باطل فتعين الاول والتغاير بين العارض والمعروض في اي مرتبة كان ضروري والا يلزم عروض الشئ لنفسه

حنفي
امي مولانا
فخر الدين
الرازي
رحمه
...
منه سلمه



الحواشي المتعلقة بصفحة ٣٨٩

قال السيد المحقق فی حواشی شرح المواقف الماهية من حيث هی هی ای مرتبة حد ذاتها متقدمة علی العوارض بحسب نفس الامر لان
الضرورة العقلية تحكم بتقدم المعروض علی العارض مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الذهن فتلك المرتبة ممتازة عن سائر المراتب
بتعری الماهية عن جميع العوارض انتهی واما ثانيا فلانه لما ارتفع التغاير بين نفس الذات وما ينتزع عنه وحكم بينهما بالعينية كما
ان هذا الناظر لزم ان يحكم علی احدهما باحكام الآخر ضرورة كونه مقتضی العينية فيقال للماهية انه انتزاعی ويقال للمنتزع انه منشأ
الانتزاع ولولا هذا فما معنی العينية **ثم قال** لدفع الوجه الثانی من وجوه التعقب لا يخفی علی ذی بصيرة ان للانتزاعيات نحوين من
التقرر الاول تقرر بتقرر المنشأ وفی هذا التقرر وحدة بحتة بين الانتزاعی والمنشأ فی الواقع وليس له تقرر ووجود آخر سوی وجود
المنشأ لا سيما الانتزاعی الذی ينتزع من نفس الذات بلا زيادة شیء وعروض عارض كما فيما نحن فيه وبالجملة ليس له مرتبة الا هی عينه
شيئان والا لكان الانتزاعی صفة منضمة والثانی التقرر الذی بعد الانتزاع فی ملاحظة العقل وهو مغاير لتقرر المنشأ ومتاخر عنه
فان اراد بقوله فان للمعنی الانتزاعی احكاما آه ان للمعنی الانتزاعی تقررا ووجودا سوی تقرر المنشأ ووجوده فی نفس الامر مع قطع النظر
عن ملاحظة العقل فلا تخفی سخافته لما قررنا وان اراد به ان للانتزاعی تقررا ووجودا وراء تقرر المنشأ ووجوده فی ملاحظة العقل بعد
الانتزاع فمسلم لكنه لا يجديه نفعا وان اراد يكون احكام الانتزاعی مغايرا لاحكام المنشأ معنی آخر فلا كلام فيه اذ الغرض فی هذا المقام
ان ليس للانتزاعی وجود وتحقق مع قطع النظر عن لحاظ الذهن من غير وجود المنشأ وتحققه فتوقف شیء عليه عبارة عن توقفه علی
منشئه اذ لا وجود له الا بوجود المنشأ ولما كان منشأ الامتياز نفس ذوات الممكنات فهی فی مرتبة ذاتها مصححة لانتزاع الامتياز
ومصاديق لحمله وقد صرح صاحب العروة الوثقی بان الآثار والاحكام الواقعية لا تكون للاعتباريات بل لمنشأ انتزاعها ومصداق
حملها لان تلك الاحكام ثابتة لموضوعاتها قبل اعتبار المعتبر وفرض الفارض وقد بلغ فی بيان ذلك سيما من الاطناب كما هو فی
العروة الوثقی وقد سلم المورد ايضا فی رسالته المسماة بالقول المحيط ان لا وجود للانتزاعی الا بوجود المنشأ وليس له وجود وراء
وجود المنشأ وسننقل كلامه فی موضع يليق به ان شاء الله تعالی **اقول** مما ينبغی ان يعلم ان الاثار الوجود علی قسمين احدهما الوجود
استقلالا وهو يعرض للاشياء الواقعية الموصوفة ذهنا كان او خارجا وللاوصاف الانضمامية ذهنا كان او خارجا فان الاوصاف
الانضمامية لها وجود مستقل غير وجود موصوفاتها وان كان وجودها تابعا لوجود ما وهذا هو معنی قول رئيس الصناعة وجود الاعراض
فی انفسها هو وجودها لمحالها الا ان وجودها واحد من غير تغاير حتی يستنبط منه الاتحاد بين العرض والمحل كما فهمه صاحب سلم العلوم وكذا
الوجود الاستقلالی للاوصاف الانتزاعية فی الذهن فان لها فی الذهن تقررا ووراء تقرر منشئها ووجودا وراء وجوده وثانيهما الوجود
تبعا لوجود الغير فی العروض وهو من خواص الاوصاف الانتزاعية فی الخارج فانه ليس لها تقرر ووجود وراء تقرر منشئها فی الخارج بل تقررها
هو عين تقرر منشئها ولا تظنن من ذلك جواز نفی الوجود مطلقا عنها فی الخارج بل انما ينفی عنها الوجود الاستقلالی واما الوجود التبعی فهی
متصفة به فی الخارج تبعة وهذا هو محمل قول ارباب التحقيق ان النسبة وغيرها من الامور الانتزاعية لا يكون الخارج ظرفا لوجودها
بل هو ظرف لانفسها كما حققه المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجريد ولمعاصره الصدر الشيرازی عليه كلام لا ينبغی ...
تغاير احكام الشیء لا احكام الشیء تغاير وجوديه فان وحدة الوجود لا ينبئ عن وحدة الذات والاحكام والتغاير ...
تغايره بين وجوديه فالشيئان اللذان وجودهما متغايران بالذات والاستقلال يكون حكم كل منهما مغاير الحكم الآخر كما هو الاذهان

وجودا بها متغايران لا بان يكون كل منهما مستقلا بل بان يكون احدهما بالذات وثانيهما بالعرض ويكون التغاير بين حكميهما ايضا كذلك
فيكون احكام احدهما بالذات واحكام آخرهما بالتبع اذا تمهد ذلك هذا فنقول ان تقرر المنشأ وجوده وتقرر المنشأ بالذات والانتزاعي
بالتبع وبالعرض والمنشأ موجود في الخارج بالذات والانتزاعي بالعرض فاحكام المنشأ ايضا تكون بالذات واحكام الانتزاعي بالعرض
ان لا يكون للانتزاعي حكم في الخارج سوى احكام المنشأ وهذا ظاهر جدا الا ترى الى ان الحركة لجالس السفينة موجود بالعرض وليس لها وجود
سوى وجود حركة السفينة مع ان لكل منهما حكما على حدة وان كان احدهما بالتبع والآخر بالذات وبالجملة فلا يلزم من كون تقرر المنشأ
بعينه تقرر الانتزاعي ان لا يكون للانتزاعي حكم سوى احكام المنشأ او يتحدا حكما لا يخفى قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد
اي مولانا جلال الدين الدواني
الجديدة الصفات السلبية والاعتبارية للموجود الخارجي موجودة في الخارج بالعرض وان لم تكن موجودة فيه بالذات وموجودية الشي
بالعرض بوجود غيره بالذات امر معقول عند ذوي العقول كما ان جالس السفينة متحرك بالعرض بحركة السفينة بالذات انتهى الى ان
ما ذكره كله بعد تسليمه لا يدل الا على ان الحكم الثبوتي على الانتزاعي عين الحكم على المنشأ لا على ان الحكم على المنشأ عين الحكم على الانتزاعي
والمطلوب هذا لا ذاك كما بيناه في هداية الورى فتنبه ومن العجائب قوله وقد سلم المورد في رسالته المسماة بالقول المحيط الخ فانه
يشعر انه لم ير ديباجة هداية الورى او رآه ولم ير ديباجة القول المحيط فاشتبه عليه المورد بغيره وظن ان مصنف هداية الورى الذي هو معقب
عليه وصاحب القول المحيط واحد وكم من فرق بينهما ثم قال رد ما قال فتوقف شي على المعنى الانتزاعي الخ ان اراد به ان يكون
المفهومين متغايرين فمسلم لكن لا كلام فيه وان اراد به ان المعنى الانتزاعي مغاير في الواقع للمنشأ وموجود بوجود مغاير للمنشأ فغير مسلم
بل باطل **اقول** قد عرفت آنفا ما يكفي لدفعه ثم **قال** رد الوجه الثالث واما قوله فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي آه فلا يرتبط
محصله ان اراد به ان تحقق الانتزاعي ليس بعين تحقق المنشأ في الواقع فقد عرفت بطلانه وان اراد به ان تحقق الانتزاعي في لا عينه

العقل ليس عينه فمسلم ولكن لا كلام فيه اقول قد عرفت ان كون تحقق الانتزاع عين تحقق المنشأ بالمعنى الذي مر لا يستلزم الوحدة الحقيقية بينهما وبين احكامهما وهذا هو المراد فتدبر ثم قال لدفع الرابع اقول اذا كان امتياز الممكنات بعضها عن بعض فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض فلا محيص عن لزوم كون ذوات الممكنات فرعا للارتباطات سواء كان المعنى الانتزاعي متحقق الوجود مع قطع النظر عن لحاظ العقل ورا وجود المنشأ ام لا اذ ذوات الممكنات على تقدير كون امتيازها موقوفا على امتياز الارتباطات اما مبهمة في حدود انفسها واما متعينة لا سبيل الى الاول اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم اصلا وعلى الثاني اما ان يحصل من الارتباطات فصارت ذواتها فرعا للارتباطات واما ان تكون متعينة مع قطع النظر عنها وهو خلاف المفروض فلا محيد عن هذا اللازم اقول لا يلزم هذا اللازم اصلا فان للمعترض ان يختار الشق الاول ويقول ان قوله اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم ممنوع فان الكلام في ذوات الممكنات من حيث هي هي كما يدل عليه قوله في حدود انفسها لا في وجودها وللمختار ان يختار الشق الثاني ويقول لا يلزم على هذا التقدير الا ان يكون التعين فرعا للارتباطات لا ان ذوات الممكنات فرع لها وهذا ظاهر جدا فكيف خفي عليه لعلك تذكر ما ذكرنا من التفصيل والاجمال ان حل ما ذكره محل غاية الاجمال ونسبة الاجمال الى المورد كما صدر عنه في آخر كلامه اجمال على الاجمال

قوله لان الذات المأخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري اعتباري الخ اورد عليه بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه القديمة بانه يجوز ان تكون الحيثية المعتبرة مع الذات خارجية موجودة في الخارج فالذات المأخوذة معها ايضا تكون خارجية موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها اعتبارية يجوز ان تكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات المأخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا وتعقب عليه في هداية الورى بان المحشي يحكم هيهنا باعتبارية المركب ويصرح به بقوله لتركبه عن امر اعتباري وهذا امر لا غبار عليه واصل هذا الاعتراض من القاضي السنديلي واتى المحشي لدفعه حيث قال سابقا ان قول السيد الزاهد كيف آه علاوة والمقصود منه نفي التغاير الذاتي فقط والمراد باخذ الذات مع الحيثية الاخذ في المعنون لا العنوان فقيد وضعه على زعم المحشي اعتراضه على ما رآه عجيب ثم تصدى الناظر المذكور لدفع هذا التعقب فقال القول باعتبارية الذات المأخوذة مع الحيثية موقوفة على كون الحيثية اعتبارية وكونها داخلة في المعنون وهذا ممنوع في ما نحن فيه اذ المحقق الدواني واتباعه القائلون بالتغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم في العلم الحضوري انما يقولون بدخول الحيثية في العنوان لا في المعنون كما يظهر بالرجوع الى الحواشي القديمة وحواشيه وقد اعترف المورد ايضا في حاشيته المسماة بالتعليقات المرضية بان الحيثية عند الدواني واضرابه معتبرة في العنوان واذا كانت الحيثية المأخوذة في ما نحن فيه معتبرة في العنوان فقط لا في المعنون فكيف يلزم كون الذات المأخوذة مع الحيثية بناء على تركيبها من امر اعتباري اعتباريا كما حكم به المحشي وبهذا ظهر ان تصريح المحشي باعتبارية الذات المأخوذة مع الحيثية سفسطة والحاصل ان الحكم بكون الذات المأخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا مطلقا غير صحيح نعم كون الذات المأخوذة مع الحيثية على تقدير كون الحيثية اعتبارية ومعتبرة في المعنون صحيح لكن كونها

اعتبارية ومعتبرة فی المعنون ممنوع فی ما نحن فيه بل ظاهر البطلان قوله وما زعم المحشی ان قول الشارح كيف علاوة والمقصود منه نفی
التغاير الذاتی فقط سخيف جدا كما نبه عليه صاحب الحواشی حيث قال قول الشارح كيف وجه لخطائه عن زعم ان التغاير بين مصداق
العلم والمعلوم فی العلم الحضوری ولم يذهب احد الی التغاير الحقيقی حتی يكون قوله هذا ردا عليه فظهر ان الايراد غير مندفع كما تجشمه المحشی
كون اصل هذا الايراد من القاضی السنديلی لا يضر مع ان صاحب الحواشی لم ينسب هذا الايراد الی نفسه قوله والمراد باخذ الذات الخ ان
اراد ان مراد القائلين بالتغاير الاعتباری بين مصداق العلم والمعلوم فی العلم الحضوری ان الحيثية ماخوذة فی المعنون فلا يخفی
سخافته مما قررنا وان اراد ان مراد المحشی هذا فمسلم لكن قد عرفت بطلان زعمه وكعمری ان مفاسد قلة التامل وسوء الفهم اكثر
من ان يحصی **اقول** لقد صدقت فی قولك آخرا مفاسد قلة التامل وسوء الفهم اكثر من ان يحصی فانه لو تامل فی هذا المقام ادنی التامل
وحسن فهمه لنجا عن الورطة الظلماء وذلك لان كون الحيثية معتبرة فی العنوان دون المعنون عند الدوانی واضرابه غير خفی لا علی
السيد المحقق ولا علی المحشی ولا علی غيره من المحصلين وهذا هو الذی اوهم السنديلی علی ايراده فانه لما رای ان قول السيد المحقق كيف لا
يستقيم الا ردا علی كون الحيثية معتبرة فی المعنون والمحقق الدوانی وغيره غير قائل به بل لم يقل به احد اورد عليه بما اورده
وتصدی المحشی لدفعه واصلاح كلام السيد المحقق بناء علی ان اصلاح كلام القائل لاسيما مثل السيد المحقق اولی بل الزم من هدم قائله
حمل قوله كيف علی انه رد علی الدوانی لو رد بالكلية فنفی المحشی علی انه علاوة والمقصود منه نفی التغاير الذاتی فقط لا الرد علی الدوانی
كما فهمه السنديلی وليس غرض المحشی انه رد علی الدوانی حتی يرد عليه ما اورده هذا الناظر واطال من غير طائل فقوله وهذا ممنوع فيه
ما نحن فيه الخ لا يضره الا اذا جعل قوله كيف ردا علی الدوانی والمحشی بمعزل عنه ومن العجائب قوله وقد اعترف المورد
ايضا فی حاشيته المسماة بالتحقيقات المرضية الخ فلعله لم ينظر ديباجة التحقيقات المرضية ايضا فضلا عما فيه من التحقيقات
والا لم يقع فی هذا الاشتباه ومثل هذا الاشتباه عادة لازمة له فقد نبهنا عليه غير مرة فليتنبه قوله وبهذا ظهر الخ سفسطة
وسفسطة الی المحشی سفسطة اخری فان قول المحشی انما يكون سفسطة اذا جعل قوله كيف ردا علی الدوانی وزعم انه قائل بالدخول
فی المعنون واذ ليس فليس قوله وما زعم المحشی الخ ظاهر البطلان ونسبته الی المحشی بطلان آخر فانه لا يلزم من عدم كون التغاير الذاتی
مذهبا لاحد ان لا يكون قوله كيف انفيا له ولم يقل المحشی ان قوله كيف رد علی القائل بالتغاير الذاتی حتی يرد عليه ان التغاير الذاتی ليس
مذهبا لاحد فكيف يكون ردا عليه بل قال ان المقصود منه نفی التغاير الذاتی قوله وكون اصل هذا الايراد الخ خطا علی خطا فانه ليس
المورد ان يكون اصل هذا الايراد من السنديلی يغير هذا الناظر حتی يفيده نفی الضرر والتبری منه بل غرضه ان هذا الايراد الذی ذكره هذا الناظر
ذكره السنديلی وتصدی المحشی لدفعه فای فائدة فی اعادته علی المحشی وبهذا ظهرت سخافة قوله وان اراد ان مراد المحشی الخ ايضا
هذا الكلام غير خفی علی ادنی طالب العلم فضلا عن هذا الذی يدعی التبحر فكيف خفی عليه فافهم واستقم قوله بل هذا الاجتماع الخ قال العلامة

سلمه الله مولانا العلی ۱۲ م

نور الله مرقده يمكن ان يقال ان محل صور الجزئيات القوی الجسمانية وهی منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئی تحصل فی جزء من
القوة وصورة جزئی فی جزء آخر فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة وان كان محلها النفس لكن علمها ليس علی وجه الجزئية انما تدرك
ماهياتها دون تشخصاتها انتهی واقول تعلم ان قوله فصورة جزئی تحصل الخ حيث اتی بصيغة المضارع الدال علی الاستمرار والدوام علی التدريج
موضعه يدل علی ان غرضه ان لكل صورة صورة خصوصية بجزء لا تنفك عنه فصورة جزئی تحصل فی جزء دائما وصورة جزئی تحصل فی

جزء آخر فلا اجتماع واورد عليه بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه بانه لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر
بحصول صورة جزئي آخر وهذا انما هو ظاهر جدا انتهى وهذا صريح في انه فهم ما هو الظاهر من عبارة بحر العلوم فاورد عليه وتعقب
عليه في هداية الورى بان المجيب ما قال باختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر بل صرف عنان العناية
الى دفع النقض بابداء التوجيه بان تحصل صورة جزئي في جزء وصورة جزئي آخر في جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او باقتضاء وضع
سابق وليس في كلامه دعوى الاختصاص ولو سلم فنقول انه قدس سره ليس بغافل عن هذا القدح الاخرى الى انه كيف يقول في الابد يمكن
ان يتكلف وكيف يأمر في المنتهى بالتأمل ويقول فتأمل فيه فانه موضع تأمل انتهى وحاصل هذا التعقيب ان ما هو الظاهر ليس غرض المجيب ان
بين صورة صورة وجزء جزء خصوصية تقتضي ان تحصل هذه الصورة في هذا الجزء لا في غيره وتلك الصورة في ذلك الجزء لا في غيره كما فهمه
الناظر فاورد عليه انه لا وجه له بل غرضه انه يمكن ان تحصل صورة جزئي في جزء وصورة جزئي آخر في جزء آخر بسبب الاتفاق او الوضع الاتفاقي
من غير ان يكون بينهما خصوصية تقتضي عدم الحصول الا فيه وهذا سالم عن القدح ثم تصدى ذلك الناظر في حواشيه الجديدة لاصلاح كلامه
حيث قال لا يذهب على من ترعرع عن العامية ولو قليلا انه لا يمكن القول بحصول صورة جزئي في جزء من القوة وحصول صورة جزئي في آخر منها
اصلا لان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية متحققة بالفعل على سبيل الكثرة فيلزم المفاسد النظامية واما ان يكون بعضها موجودة
بالقوة وبعضها بالفعل فيلزم الترجيح من غير مرجح واما ان يكون جميعها موجودة بالقوة فلا تكون صورة جزئي حاصلة في جزء من القوة وجزئي آخر
في جزء آخر منها بل حق يكون المحل هو الكل وقد صرح المحقق الدواني وغيره من المحققين بان اجزاء المتصلات والمقدارات لما لم تكن موجودات
عينية بل انما هي اشياء متوهمة فلا يمكن ان تكون صالحة لمحلية الموجود العيني ثم ان الصورة الحاصلة في الحاسة اي حاسة كانت عرض
فيها لصدق تعريف العرض عليها فتكون القوة التي حصل فيها صورة جزئي موضوعا بالنسبة اليها وقد ثبت ان الموضوع من علل التشخصات
فلا يصح ان يكون موجودا الا في الموضوع المتشخص لان المبهم لا يفيد وجودا متشخصا فلا يتحقق وجوده الا بالموضوع المعين واذا وجب ان يكون
موضوع العرض معينا متشخصا فلا بد على تقدير كون اجزائه موضوعات الصور ان تتعين اجزاؤه قبل حصول هذه الصورة فلا محالة يتخصص
جزء منه بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة آخر اذ لا معنى للحصول في الموضوع المبهم وما قال هذا الحصول اما بالاتفاق الخ
ليس بشيء اذ تجويز حصول العرض في الموضوع من غير ان يكون احدهما مختصا بالآخر سفسطة اذ حصول العرض عبارة عن حلوله والحلول
عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول نعتا والثاني منعوتا فلا معنى للحصول بالاتفاق بهذا المعنى على ان الحصول
بالاتفاق او باقتضاء الوضع السابق لا ينافي الاختصاص ثم ان الصور الحالة في القوى اعراض وغير فائت على من له ادنى مسكة ان
الاعراض تختص بمحالها قطعا وليس اختصاصها موقوفا على الدعوى بل طبيعة العرض تقتضي الاختصاص فقوله ليس في كلامه دعوى
الاختصاص في غاية الوهن والسخافة اقول قد صرح الحكماء باجمعهم بالتشعر بجواز حصول صورة في جزء من القوى وصورة اخرى في جزء آخر

حيث قالوا عند اثبات الحس المشترك انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الجوالة بسرعة دائرة فاما ان يكونا في الخارج خطا ودائرة
كما شاهدناهما وذلك ظاهر البطلان او يكونا في قوة وهي اما القوة الباصرة او غيرها وليست هي القوة الباصرة لانها لا تدرك الا ما يقابلها
المقابل لها الا القطرة والنقطة فهي غيرها فلا يخلو اما ان تكون من الحواس الظاهرة او القوة العقلية وكل منهما ظاهر البطلان كما ان تكون قوة
باطنة تؤدي اليها البصر صورة القطرة والنقطة وتبقى في آلتها التي هي محل القوة وقبل المحاذاة عنها تحصل بها وهي البصر في موضع آخر فاداه
البصر في وقتين حصلا في حدين متصلين فلا محالة يرى خطا ودائرة وهذه القوة هي الحس المشترك فهذا الاستدلال نص في حصول صورة
بصورة في حد حد من القوى وانا اقول هذا الناظر من ان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية الخ فيما لا ينبغي ان يصغي اليه
فانا نختار الشق الوسط وغير الامور اوساطها ونقول كلما التفت حس الى ادراك شيء انتزعت النفس الجوهرة او المبدأ الفياض من القوة
الباطنة جزء الحصول وهكذا ولا يلزم الترجيح من غير مرجح فان هذا الانتزاع بسبب اقتضاء وضع سابق او خصوصية سابقة او نحو ذلك
وكذا لا يلزم ايضا ان يحصل العرض في الموضوع المبهم كيف فان حدا من القوة قد صار متشخصا بانتزاع المنتزع فصار محلا للصورة وكذا
ما قال فلا محالة يختص جزء منه بحصول صورة جزئي آه عجيب فان الاختصاص الناعت الذي وجه به كلامه السابق من اوصاف
الحاصل لا من اوصاف ما يحصل فيه فلا يقال هذا المحل مختص بهذا العرض بل يقال هذا العرض مختص بهذا المحل كما لا يخفى على من له
ادنى شعور فكان الصواب ان يقول فلا محالة يختص صورة جزئي بجزء منه وصورة جزئي بجزء منه الخ وتوضيحه ان الاختصاص يستعمل
في معنيين بحسب اختلاف المضاف اليه فاذا اضيف الى العرض ويقال العرض مختص بالمحل يراد به ما ذكروه في تعريف الحلول وعبروه بالاختصاص
الناعت وحقيقته ان لا يمكن تحقق هذا العرض بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما هو مصرح في شروح هداية الحكمة وغيرها من المختصرات
والمطولات واذا اضيف الى المحل ويقال هذا المحل له اختصاص بالحال فيه يراد به ان له مع حاله خصوصية خاصة يمتنع بها ان ينفك الحال عنه
وهذا المعنى هو الذي فهمه الناظر من كلام بحر العلوم واورد عليه بانه لا وجه له كما ينبئ عنه قوله لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة الخ ولبعد ما نبهت
عليه نبه في حواشيه الجديدة واحال الاختصاص الى معنى آخر ولم يتأمل قول القائل لن يصلح العطار ما افسده الدهر وبالجملة اختصاص العرض

بالمحل لمعنى آخر واختصاص المحل بالعرض له معنى آخر وهذا الناظر كان يتوهم المعنى الثاني والآن مال الى المعنى الآخر الا انه لما لم يتميز عنده
احدهما من الآخر لم يغير العبارة ثم العجب منه وليس بعجيب منه قوله اذ تجويز حصول العرض في الموضوع مع تجويز ان يكون له حصول
بالآخر سفسطة آه فانه لم يقل المورد بل لا يقول به احد انه ليس بين العرض ومحله اختصاص حتى يجعل سفسطة بل المورد انما انكر اختصاص
المحل بالعرض بالمعنى الذي فهمه لا اختصاص العرض بالمحل ومن هذا يظهر سخافة قوله ثم ان الصور الحالة في الهيولى الخ ايضا فان اختصاص
العرض بالمحل وان كان ضروريا لم يحتج الى الدعوى لكن اختصاص المحل بالعرض الذي فهمه هذا الناظر من عبارة بحر العلوم [illegible]
القديمة والجديدة محتاج الى الدعوى البتة وهذا هو غرض المورد فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف ثم قال ثانيا له
بعد التسليم ان المجيب ليس بغافل عن الاعتراض فمع كونه رجما بالغيب غير نافع اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض اصلا والا لم يحتج الى دفع
الايرادات الى الجواب اصلا بل يكفي في دفع كل ايراد ان يقال القائل ليس بغافل عنه ودفع الايراد بهذا الجواب سخيف [illegible] على ان
عدم الغفلة من المجيب عن هذا الايراد الذي اورده بعد وفاته بزمان كثير لا يفهم معناه ولو سلم ان المجيب ليس بغافل فلا يثبت ان المورد غافل
عنه قطعا لانه جعل قول المجيب فتامل فيه في حاشيته التي سماها بكشف المكتوم اشارة الى الايراد الذي يتعلق به هذا الكلام [illegible]
لم يخطر له بالبال انه اشارة الى هذا الايراد اقول هذا الكلام فيه تعقبات من وجوه اما اولا ففي قوله مع كونه رجما بالغيب فانه لو كان رجما بالغيب
لكان كل من يشرح كلام احد راجما بالغيب لعدم علمه قطعا انه مراده فيكون هو ايضا راجما بالغيب في جميع ما قاله واما ثانيا ففي قوله
اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض الخ فانه ليس غرض المورد مما بعد التسليم دفع الاعتراض بهذا المقدار بل غرضه ان بحر العلوم اشار بكلامه
[illegible] الى هذا القدح فكان الاولى ان يجعل هذا الناظر قوله فتامل فيه اشارة اليه ويجعل هذا الايراد مستنبطا من كلامه [illegible]
واما ثالثا ففي قوله بل يكفي في دفع كل ايراد آه فان الواجب ان يقول في كل ايراد فيه اشارة الى القدح [illegible] واما رابعا ففي
قوله ضرب من الهذيان فان هذا الكلام من كلام الصبيان وجهالاتهم لا من كلام العلماء ذوي النهى [illegible]
واما خامسا ففي قوله فلا يثبت ان المورد غافل عنه الخ فانه رجم بالغيب اما سادسا ففي قوله في حاشيته التي سماها بكشف المكتوم آه
فانه لم يصنف المورد الى الآن حاشية مسماة بهذا الاسم ولعله لم ينظر سيد الكشف المكتوم وختمه المختوم ليكشف له المكتوم ولا يقع في
هذا الاشتباه المرجوم قوله وليس العلم زائدا على هذا القدر ظن بعض الناظرين ان هذه المقدمة لغو لا دخل لها في هذا المقام وهو
في هداية الورى بانه لما كان [illegible] ان يتوهم على تقدير النقض ان القوم انكروا العلم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم [illegible]
دفعه بقوله ولا يفضي الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي الخ وما ثبت من هذا القول الى قوله [illegible]
الجزئي بما هو جزئي في الذهن ولا ريب ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق الا اذا ثبت ان هذا الحصول هو العلم [illegible]
فلهذا قال المحشي وليس العلم زائدا على هذا القدر فثبت ان هذه المقدمة لها دخل تام في هذا المقام ثم تصدى [illegible]
الجديدة لتحقيق [illegible] فلما [illegible] ان بعض الظن اثم [illegible] فقال لا يخفى ما في هذا الكلام من السخافة اما اولا فلانه لا ينبغي
ان يتوهم ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي الا من لم يرجع الى كتب القوم ولم يطلع على افكارهم كالمورد [illegible]
في [illegible] بحصول الجزئي بما هو جزئي في الحاسة فقال في الاشارات الشيء قد يكون محسوسا ثم يكون متخيلا [illegible]
الباطن [illegible] مثلا اذا [illegible]

الذين تحسوها قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في كنه حقيقة الانسانية والحس من حيث هو مغموره في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجرده عنه ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال فيتخيلها مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية انتهى وكذا صرح في الشفاء والنجاة ايضا وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك الى آخره فهذه الاقوال نصوص على ان الاشخاص الخارجية بتشخصاتها والعوارض اللازمة لها حاصلة في الحواس عندهم فلا يمكن ان ينسب بعضهم احد الى ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فاقول انه لا يمكن ان يشك في انكار حصول الجزئي من حيث هو جزئي في الذهن الا من لم يراجع كتب القوم بالنظر الدقيق بل يمشي في عباراتهم بالنظر العامي كهذا الناظر واضرابه وكيف يشك احد في ذلك وهو ممتنع عقلا ونقلا اما الاول فلانه لو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن لزم اتصافه بالعوارض الخارجية فيه وكونه محلا لها وهو محال وهذا هو الذي بعث المتكلمين على انكار الوجود الذهني مطلقا كما هو مبسوط في محله والموهو نابذا منه في مصباح الدجى فليستصبح منه لازالة الدجى واما الثاني فلما في حواشي شرح التجريد القديمة للصدر الشيرازي تحقيق دليل اثبات الوجود الذهني بانا نحكم على الجزئي المعدوم بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك والتفصي عن ذلك يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان ما هو معلوم لنا بالذات بحسب الحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي وهذه الصورة قد تكون مطابقة للامر الخارجي وقد لا تكون مطابقة مثلا المدرك منا من زيد صورة انسان بكيف بمقدار وشكل وعوارض اخر تتخصص بها كلها موجود في المدركة وتلك الصورة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد فلا جرم يتعدى الحكم الخارجي منها الى زيد انتهى ملخصا وهكذا في حواشي الجديدة مع تفصيل منه ولكن زيادة تحقيق في حواشي التجريد القديمة

فهو بمثاله منصوص على انهم لم يقولوا بحصول الجزئي بما هو جزئي على ان هذا الناظر نفسه قال في حواشيه السابقة الحق ان حصول الشخص الخارجي في الذهن من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية محال ينفي ذلك ان السمى هيهنا ما ذكرت سابقا مرارا

ما ذكره من عبارات الشيخ والطوسي فلا فائدة منه الا تسويد الورق فانه ليس غرضهم ان في العلم الاحساسي يحصل الجزئي بما هو جزئي بل ان يرى ما قيل انما غرضهم ان فيه تجريدا ما دون تجريد الخيال كما هو مصرح في كلام المحققين فافهم ثم قال وثانيا فلان حصول الجزئي بما هو جزئي

يكفي في لزوم اجتماع المثلين سواء كان العلم عبارة عن الصورة او عن الحالة الادراكية المغايرة للصورة كما ذهب اليه القوشجي والشارح

وغيرهما من المحققين اذ على تقدير حصول الجزئي بما هو جزئي يلزم اجتماع التشخص الذهني والخارجي اذ التشخصين المتشاركين في

الماهية النوعية في محل واحد ولا دخل في لزوم اجتماع المثلين لكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن حتى ان المحشي

ليس العلم زائدا على هذا القدر لغوا محضا اقول ايراد احتمال الحالة الادراكية هيهنا مع كونه غير مذهب الجمهور مستدرك ههنا فان المحشي بصدد

شرح كلام الناقض المحقق وكلامه كالصريح في ان غرضه الزام اجتماع المثلين في علم الجزئي بما هو جزئي لا في شيء آخر حاصل في العلم فقد

نطق به المحشي في ما قبل بقوله واما تقرير المتفصل لي ان قال بل هذا الا اجتماع المثلين الذي ارتضيتم بما استحالة فمشي هيهنا على نهجه وقال ليس العلم

زائدا على هذا القدر فلم يكن هذا القول لغوا محضا ثم قال وثالثا فلان قوله ولا ريب في ان هذا التناسب الاتحادي السابق

اه ليس بشيء لان التوهم الذي ذكره يندفع على تقدير ثبوت علم الجزئي بما هو جزئي اذ على تقدير حصوله كذلك يلزم اجتماع المثلين لا من الحالة

اقول هذا هو عين الثاني فلا وجه لتثليثه ثم قال ورابعا فمدار لزوم اجتماع المثلين على القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن

ولا علاقة له بكون العلم عبارة عن الصورة ولعله فهم انه على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها لا محيص عن القول بكون العلم عبارة

عن نفس الحاصل مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن قائلون بكون العلم مغايرا للصورة

اقول سبحان مدار لزوم اجتماع المثلين هو القول بالحصول بانفسها سواء كان العلم عبارة عن الحاصل او عن الحالة لكن الكلام ههنا

مع الجمهور والناقض المحقق ناقض عليهم والمحشي بصدد كلامه فاذا احتاج الى المقدمة المذكورة فافهم قوله لانها تدل على الايجاب الكلي

قال بعض الناظرين ودلالة ما ذكره صاحب المطارحات على الايجاب الكلى اى وجودية جميع الادراكات فى حيز الخفاء اذ قد عرفت ان غاية ما لزم من دليله ان الادراك ليس عدما محضا واما انه ليس عدما ثابتا حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا وقد علمت فى اثناء الدورى بانه لا ريب فى ان ما ذكره صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلى اى وجودية جميع الادراكات فان خصوصية علم دون علم ملغاة واما ان فى دليله الاجلى ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فهو لا يقدح فى تقريره ودلالته على الايجاب الكلى اعنى وجودية جميع الادراكات لان هذا الايراد وارد على كل تقدير سواء دل على الايجاب الكلى او الجزئى ثم قام ذلك الناظر لدفعه وليس بقائم فقال ذلك يدل دليله الاجلى ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فهو قادح فى دلالة تقريره على الايجاب الكلى اذ لم يثبت على هذا التقدير وجودية واحد من الادراكات ايضا فضلا عن وجودية جميعها والقول بدلالة دليله على وجودية جميع الادراكات مع الاعتراف بان دليله لا يدل الاجلى ان الادراك ليس عدما محضا سواء كان عدما ثابتا او وجوديا محضا عجيب جدا **اقول** لا عجب الا فى زعمه فان دلالته على الايجاب الكلى امر ومعناه كونه جاريا فى كل ادراك لكون خصوصية علم دون علم ملغاة وان لم يف بالمقصود ودلالته على وجودية الادراك بمعنى نفى العدم الثابت والعدم المحض كليهما امر آخر ومقصود المحشى ههنا فى معرض الفرق انما هو الاول ومقصوده ان دليل صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلى فان ما ذكره جار فى كل علم لا خصوصية فيه لعلم دون علم بخلاف تقرير غيره فهو ليس كذلك لعدم كونه جاريا فى الكل واما ان دليل صاحب المطارحات لا يدل على المقصود بكماله فهو معبر عنه بعدم تمامية التقريب وهو امر آخر فخلط احدهما بالآخر كما صدر عن هذا الناظر عجيب جدا **قوله** اذ عدم التمايز الا بكلا منهما لا يوجب عدم كونها منشأ لامتيازه لغيره **قال** بعض الناظرين سلمه الله تعالى ما لا يكون ممتازا بنفسه بل بالملكة يكون امرا انتزاعيا غير موجود فى نفسه ضرورة ان ما يكون موجودا بنفسه لا يكون ممتازا بواسطة الملكة بل بالذات وبالجملة ما لا يكون موجودا وممتازا بنفسه بل بواسطة الملكة يكون امرا انتزاعيا والانتزاعيات لا تحقق لها فى الخارج الا بوجود مناشئها فلا يكون منشأ لامتياز الغير الا بمعنى ان منشأ انتزاعه منشأ لامتياز الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة هو ذلك المنشأ وذلك المنشأ لا بد ان يكون ممتازا بالذات والا يجرى الكلام فيه ولا يتسلسل بل ينتهى بالضرورة الى امر يكون ممتازا بالذات ومنشأ لامتياز الغير ولما رد عليه بان هذا مبنى على انه لا يكون للانتزاعى احكام سوى احكام منشئه وهذا امر مشى عليه هذا الناظر فى مواضع عديدة من كتابه ولا برهان عليه [illegible] لدفعه فقال لا يخفى على من له ادنى مساس ان المقصود ان الانتزاعى ليس له وجود مغاير لوجود المنشأ بل وجوده تابع لوجود المنشأ فانه اذا كان له وجود مغاير لوجود المنشأ كان صفة منضمة لا انتزاعيا وايضا لو كان المعنى الانتزاعى موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ يلزم التسلسل فى الامور المتكررة بالنوع **اقول** لا يخفى على من له ادنى مساس ان هذا المقصود لا يفى بالمقصود فانه لا نزاع بل لا يمكن ان ينازع احد فى انه ليس للانتزاعيات وجود على حدة كوجود المنضمات فى نفس الامر ولا فى ان لها وجودا مستقلا فى الذهن وانما الكلام فى ان الانتزاعيات بعد الانتزاع تصير منضمات ولا فى ان وجود الانتزاعى فى نفس الامر عبارة عن وجود منشئه بحيث ينتزع عنه ذلك الانتزاعى فهذه الامور الثلاثة متفق عليها انما النزاع فى ان وجود الانتزاعى بمعنى وجود منشئه هل يكون سببا لان يقال الانتزاعى موجود فى نفس الامر وباعثا لاجراء الاحكام عليه سوى احكام المنشأ ام لا فقال الصدر الشيرازى فى حواشى شرح التجريد ان لمنشئها الوجود والتبعى وجودا له فى نفس الامر حتى قال ان الماهية لا تتصف بالوجود فى نفس الامر وبنى عليه امورا على زعمه

السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وتبعهما هذا الناظر فقال ما قال هو الحق الحقيق بالقبول بما هنالك عليه صرح به المحقق الدواني في مواضع من حواشي شرح التجريد من ان هذا الوجود وان كان وجودا ذهنيا لكنه وجود في نفس الامر ولكونه مبني لاجراء الاحكام عليه غير احكام المنشأ ولنعم ما قيل آفة العلم التقليد فاخرج عن ربقة التقليد ولولا خوف الملالة لاوردنا اقوال الفريقين بالاطالة ثم قال وهو العجب ان المورد قد اعترف في رسالته المسماة بالقول المحيط بكون الانتزاعي غير موجود بوجود مباين للمنشأ حيث قال في ازاحة قول من توهم ان المعنى الانتزاعي له البيتية في الخارج ان هذا مما يمجه العقل السليم كيف ولو كان للانتزاعي البيتية في الخارج لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج فان لكل ممكن مع عداه من الاشياء اللامتناهية نسبة واتحادا والمغايرة واللازم باطل فالملزوم كذلك وهذا مطابق لما حققه المحققون من ان الانتزاعي لا تحقق ولا وجود له الا بتحقق المنشأ ووجوده اقول فيه خطأ قديم من نسبة القول المحيط الى من ليس له وعدم الفرق بين المورد ومن هو له وعبارة القول المحيط لا تفيد الا انكار انه ليس للانتزاعي البيتية في الخارج على حدة من البيتية الماهيات وهو لا ينفي المقصود كما عرفت آنفا

قوله والشاهد عليه آه قال بعض الناظرين في تدميته قبل المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت النفس حادثة او قديمة اقول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك اصلا لما سوى ذاتها وصفاتها وتجويز خفاء وبهذا ظهرت سخافة ما قيل ان استحالة التسلسل المذكور لا تتم اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ انتهى كلامه ملخصا ورد عليه في هداية الورى بان تحقيقه ان النفس اما حادثة او قديمة وعلى الثاني فاما ان يتعلق بالبدن قديما كما هو مذهب القائلين بالتناسخ اولا وعلى الثاني فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن شاعرة بغير ذاتها وصفاتها ام لا فعلى الاول يستحيل التسلسل في التصور والتصديق وعلى الثاني لا يتم هذه الاستحالة وكذا على الثالث واما على الرابع فتتم الاستحالة كما على الشائل ثم تصدى ذلك الناظر لدمته في جديدته فقال هذا كله تطويل بلا طائل اذ محصل ما افاده صاحب المجمع انتهى ان القول بان استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير تطرقهما لا تختص بحدوث النفس بل تتاتى على تقدير قدمها ايضا او تعلق النفس بالبدن حادثة وكذا القول بان استحالة لا تتاتى اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ كلاهما سخيفان اذ يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك بما سوى ذاتها وصفاتها فتختص استحالة بحدوث النفس ولا تتاتى على تقدير قدمها وما ذكره المورد لا يمس هذا الكلام اقول العجب انه لم يتنبه لخطائه بعد التنبيه فان القول بان استحالة التسلسل تتاتى على تقدير قدم النفس ايضا وان كان سخيفا لما ذكره لكن لا وجه لسخافة القول بان استحالة لا تتاتى على مذهب التناسخ كما هنالك عليه العجب انه مع تطويل الكلام لم يفهم المرام فكيف لو كان مختصرا قوله كما في عدم عدم قديم قال الفاضل لو امعنوا بي العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الموصوف بالقديم والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم المضاف العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق وتعقبه بعض الناظرين بانه لا معنى لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق اصلا اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا يلزم ارتفاع النقيضين وقد اجيب عنه في هداية الورى بان هذا الوجود كانه هو العدم اللاحق للعدم السابق الا ترى الى ما قال المحشي في ما سياتي من انا اذا فرضنا انه كان معدوما ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا انه معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم الى آخر ما قال ولما لم يتامل ذلك الناظر في هذا الجواب

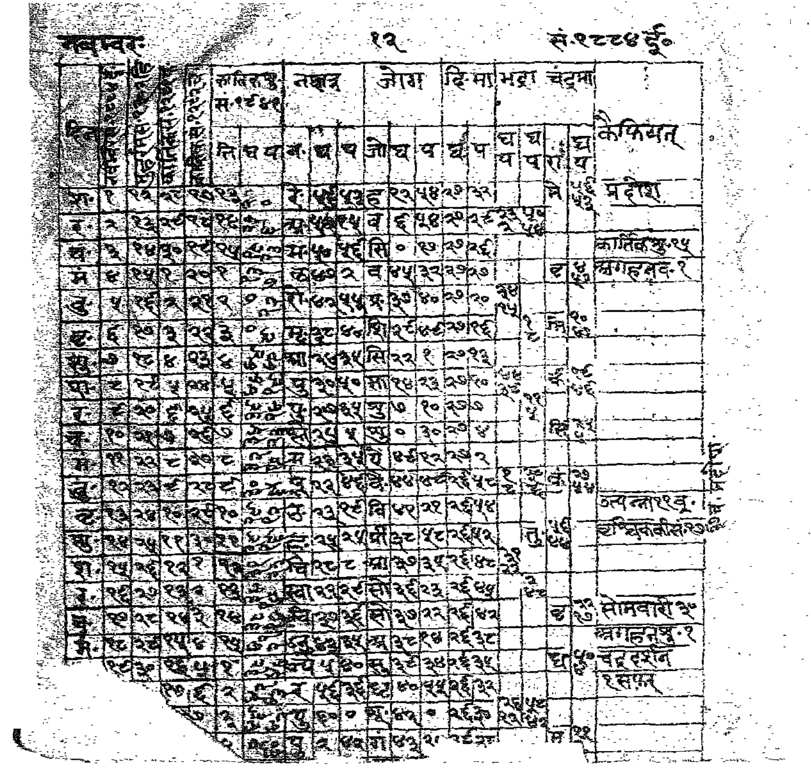
حق التامل عما في حواشيه الجديدة قائلا لا يخفى على من له ادنى مساس ان العدم عبارة عن بطلان الذات والوجود عبارة عن تقرر
الذات وكونه الحقيقة كما هو مصرح في الكتب المعتبرة المشهورة كالافق المبين وغيره والتنافي بين هذين المفهومين ابين من ان يخفى على السليم
والصبيان فكيف يمكن ان يقال ان الوجود كانه هو العدم وان احدهما هو الآخر واطلاق احدهما على الآخر لم يعهد في كلام اهل
بداهة العقل شاهدة على انه سفسطة وصدق لا معدوم على زيد مثلا في حالة الوجود لا يقتضي صدق العدم على الوجود ولا كون احدهما
عين الآخر بل لا يقتضي كونه نقيضا له ضرورة ان نفي النفي اثبات والحق ان الاشتغال بتوهين امثال هذه المزخرفات تضييع للاوقات
اقول الحق ان الاشارة بهذه الى ما اورده هذا الناظر من المزخرفات والاشتغال بتوهينها وان كان تضييعا للاوقات الا انه
سد الوقوع الناظر في المغالطات لم يقرع سمعه ما هو وارد على السنتهم من ان عدم العدم عين الوجود وفاهتهوا ان العدم العدم
يصح انكاره غاية ما في الباب انه ملازم للوجود وهو امر آخر وبه ظهر سخافة قوله لم يعهد في كلامهم فانه مبني على عدم تتبع كلامهم ما قال
من ان صدق لا معدوم على زيد في حالة الوجود لا يقتضي الخ سخيف جدا فانه لما اطلق على زيد في حالة وجوده لا معدوم او غير
معدوم او معدوم العدم او نحو ذلك دل ذلك على قيام عدم العدم في زيد فاقتضى ذلك صدق العدم على الوجود وهذا ظاهر حق
الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور **قوله** والا لبطل الحصر العقلي الخ حاصله انه لو جاز تعلق الزوالين فاكثر بشيء واحد لبطل
الحصر العقلي بين الشيء كالانسان مثلا ونقيضه كاللاانسان لجواز ان يتعلق بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور متأخر عن
الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي لا يقال لكل حادث عدمان عدم سابق وعدم لاحق فيتعلق بالزائل الواحد
زوالان متمايزان لانا نقول هذا ليس بصحيح فان امتياز العدم السابق واللاحق وتعددهما انما هو بتعدد الزمان والا ففي الحقيقة ليس
في كل حادث الا زوال واحد وزائل واحد وعدمه السابق ليس غير العدم اللاحق الا انه لما تخلل الوجود بينهما وامتاز الزمان السابق بهما من
الزمان اللاحق [illegible] فليس الامتياز والتعدد بينهما بالذات ولو جاز تعدد الرفع لشيء واحد لجاز تعدد العدم السابق فقط للشيء
الواحد ولتعدد العدم اللاحق فقط ايضا بان يكون لشيء واحد عدمان لاحقان او عدمان سابقان مع انه ليس فليس هو بمنظر سخافة
قول بعض الناظرين في [illegible] انت تعلم ان زوال الشيء عبارة عن رفعه الخاص اعني رفعه بعد تحققه كما مر من الشارح ولا استحالة
في تعدد الرفع الخاص لشيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل عدم بقاء الحصر العقلي
بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعا له والا لان يكون لشيء واحد نقيضان للشيء وقد اورد عليه
بداهة الوهم اما اولا فبان قوله بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق ينافي ما سنذكره من ان الرفع الخاص رفع الشيء بعد تحققه
واما ثانيا فبان قوله ضرورة ان الزوال الخ فيه [illegible] مسلم اما سمعت ان رفع كل شيء نقيضه فما معنى ان الزوال ليس نقيضا للزائل [illegible]
فبانه يلزم قطعا على تقدير تعدد الزوال ان يكون لشيء واحد نقيضان فيبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه بتحقق الثالث واجاب
ذلك الناظر في جديده عن الاول بان معنى قوله رفع الشيء بعد تحققه رفع خاص له كما ان رفعه قبل تحققه رفع خاص له لا ان الرفع
الخاص عبارة عن رفعه بعد تحققه فقط وعن الثاني بان الزوال لما كان عبارة عن رفع الشيء بعد تحققه فهو نحو خاص من رفعه
فيكون اخص من نقيضه اذ نقيضه رفعه مطلقا وهو اعم من الزوال ويجوز العقل خلوه عن هذا النحو من العدم وعن الثالث بانه موقوف
على ان يكون الزوال نقيضا للزائل مع انه اخص من نقيضه **اقول** قد صرحوا بأجمعهم ان نقيض كل شيء رفعه وان نقيض كل شيء

بهذا المعنى واحد كما هو منصوص في الحواشي القديمة وغيرها فالشيء وان كان حادثا ليس له الا رفع واحد الا انه ينقسم الى فردين
احدهما الرفع السابق وثانيهما العدم اللاحق المعبر عنه بالزوال بحسب تعدد الزمان فتحلل الوجود وليس الا رفع السابق على
الآخر والرفع اللاحق عدم آخر نعم ليس للشيء الا عدم واحد وهل يجوز ذلك عاقل كلا مع انهم انما قسموا الرفع الى قسمين العدم السابق والرفع
اللاحق ولم يجوزوا ان يكون للشيء رفعان لاستلزامه اجتماع النقيضين وعدمان سابقان وبالجملة لم يقل احد بل لا يمكن ان يقول بتعدد الزوال للشيء الواحد لما
فلذلك لزم بطلان الحصر العقلي قطعا فتأمل فانه مما يعرف وينكر **قوله** بانه لا يمكن تصور العشرة بحدودها الخ اورد عليه ان هذا انما يتم
لو كان ذلك التصور تصورا بالكنه وهذا ممنوع **واجيب** عنه بان العدد انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما يحصل في الذهن
وقال بعض الناظرين فيه ما فيه ولم يبين ما فيه فتعقب في هداية الورى بان المقدمتين الاولتين في كلام المجيب
اقر به المحشي سابقا حيث قال الحق ان العدد من الامور الانتزاعية الثابتة بما اتفق عليه المحققون فلا يعلم وجه ما فيه واجاب
عنه ذلك الناظر في جديدته بان اتفاق المحققين عليها ممنوع فان الدواني صرح في الحاشية القديمة بانه يجوز ان يكون الانتزاعي
عند تصوره حاصلا في الاذهان بامر سيما ... لا بكنهه ... ذلك من دليل **اقول** الدواني وان ابدع احتمال ان يكون الانتزاعي
منتزعا عنه بوجه اولم يقدر على دفعه ناظر وكلامه كالجز السارى والقرا باغى وغيرهما لكن عبارات القدماء تنبئ ان كنه الانتزاعي ليس الا
ما يحصل في الذهن وقد اخذه بعضهم مما صرح به رئيس الصناعة في الشفاء من ان الوجود ... الماهيات وصرح به الصدر الشيرازي في حواشي
شرح التجريد الجديدة وحققه بالتفصيل وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ومال اليه اكثر محشيها ... قطع النظر عن ذلك
نقول ان لم يثبت اجماع المحققين عليه فلا ريب في اجماع الجمهور عليه البتة ولذلك ترى كتب المتأخرين مشحونة بذكره والكلام هنا على
... فلا يضر القدح فيه **قوله** حقيقة تشبيهية آه **قال** بحر العلوم ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة عددية مستقرة متغايرة لافادة
ولبعد عروض الهيئة فقد افترت حقيقة عددية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية
حتى تلزم المجعولية الذاتية واورد عليه بان الوحدات قبل عروض الهيئة اما ان تكون حقيقة عددية فح لا احتياج الى عروض
الهيئة او لا فثبت كون الوحدات حقيقة عددية من مقولة الكيف بسبب الامر الخارج هو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية قطعا **واجاب** عنه
بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديمته بان محصل كلام ذلك البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الاجتماعية ... بتحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة
سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وبهذا
... كل واحدة واحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة وان لم يكن الا ان مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ليست الا كم بالضرورة
ضرورة انه قابل للمساواة واللامساواة لذاته وهو مندرج تحت الكم بالذات **وتعقب** في هداية الورى بوجهين احدهما ان قوله ذاتيات العدد
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة مع انه خالف قوله اللاحق غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة غير
مطابق للواقع فان الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة هو العدد وعلى تقدير عروض الهيئة لا ذاتيات العدد ودفعه ذلك الناظر في جديدته
بان هذا الايراد ... الاعلى العبارة المنقولة ... وقد وقع فيه غلط من ... ان ذاتيات
العدد الوحدات ... من حيث انها معروضة للهيئة ... والايراد على هذه العبارة **اقول** ... مسلكا غير الاقرار

بالغلط اقرب لكن يرد النقض مبنيه ولسنتبه ان ما سنحققه والله اعلم بظاهره وسرائره وثانيهما ان قوله ولا تلزم المجعولية الذاتية ممنوع فان
ذاتيات العدد لما لم تزد على الوحدات كما اعترف هو به فنقول ان العدد ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن مجموع الوحدات الكثيرة من حيث
انها كثيرة بل عن الوحدات من حيث عروض الهيئة فقبل عروضها لم تكن الوحدات عددا ومن مقولة الكم فلما عرضت وجعلت معها
غير ان تدخل الهيئة في قوام العدد صارت عددا وعلى هذا لا المجعولية الذاتية ويؤيده ذلك الناظر بانه قد صرح الشيخ في الشفاء ان كل
شيء لا يجب ان يكون من جنس ما هي المبدأ له الا ان يكون ذو المبدأ من جنس المبدأ وذكر بعد ذلك ان الوحدة مبدأ العدد وليست كما يلزم
من كل وحدة وحدة فكون الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة غير كم ان لا تكون مجموع الوحدات مع اعتبار الهيئة كما ولا تلزم المجعولية
الذاتية اصلا اذ الهيئة الصورية لم تجعل الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بلا زيادة امر عددا بل عند تحققها يصير مجموع الوحدات مع عروض
للهيئة عددا فالهيئة الصورية لم تجعل العدد عددا حتى تلزم المجعولية الذاتية بل عروضها جعل غير العدد عددا فلا يلزم منه زيادة جزء
ولا المجعولية الذاتية **اقول** ايراده كلام الشيخ مما لا دخل له في هذا المقام فانه لم ينكر احد عدم اتحاد المبدأ وذي المبدأ جنسا حتى يجعل كلام
الشيخ ردا عليه انما الكلام في لزوم المجعولية الذاتية وما ذكره في عدم لزومها بقوله اذ الهيئة الصورية الخ غير واف بالمقصود لجريان
التشقيق المذكور فيها ايضا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة **قوله** واما الثانية فلاحتياج الاربعة عند احد الجزء الرابع هو الصورة الشخصية
كما حققنا في هداية الورى وما قال بعض الناظرين في حديثه من انه لا يخلو اما ان تكون الصورة التي هي جزء رابع للجسم عبارة عن الصورة
الجسمية او النوعية التي تشخصت بالهيولى فليست جزءا رابعا للجسم واما ان يكون امرا آخر سوى الجسمية والنوعية فاما ان تكون تلك
الصورة ملازمة للهيولى اولا وعلى الثاني لا يكون جزءا للجسم اصلا وعلى الاول فاما ان يكون الاحتياج من الجانبين فيلزم الدور او من
جانب واحد ولا مرجح ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى اذ لا احتمال لكون الهيولى مفتقرة الى الصورة فتكون الهيولى علة مطلقة لها
او آلة او واسطة انتهى ملخصا سخيف جدا فان لنا ان نختار الشق الاول ونقول الترجيح ههنا بالاعتبار وهذا ظاهر جدا ولعمري ان امثال هذه التقريرات
غير قابلة للالتفات ولقد استراح القلم من هذا الرقم نهار السبت الخامس عشر من جمادى الاولى سنة سبع وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة
سيد الثقلين صلى الله عليه وآله رب المشرقين حين اقامتي بالوطن حفظه عن شرور الزمن وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين

خاتمة الطبع

حمدا لله والصلوة على اهلها وبعد فقد انطبعت رسالة مسماة بنور الهدى مع تعليقها علم الهدى من تصانيف
البحر الغطمطم البحر الاعظم استاذنا مولانا ابي الحسنات محمد عبد الحي دام فيضه العلي وهما مشتملان على مباحث
نفيسة ونفائس شريفة قامعة لاباطيل الخيالات دافعة لزخرفات التوهمات في مطبع انوار محمدي في شهر
ربيع الثاني من سنة [illegible] هجري قد كتبه الحاج السيد محمد مصطفى علي واهتم به الحاج محمد تيغ بهادر صاحب
المطبع المذكور وانا المفتقر الى رحمة الله محمد حفيظ الله البندوي الاعظم گدهي مدرس مدرسة قصبة كاكوري



नवम्बर १२ सं.१८८४ ई०

दिन	नवम्बर सं.१८८४ ई.	मुहर्रम सं.१३०२ हि.	कार्तिक सं.१२९२ फ.	कार्तिक सं.१२९२ ब.	कार्तिक शु. सं.१९४१			नक्षत्र			जोग			दि.मा.		भद्रा		चंद्रमा		कैफियत
					ति	घ	प	न	घ	प	जो	घ	प	घ	प	घ	प	रा	घ प	

कैफियत: प्रदोष; कार्तिकशु.१५; अगहनव.१; जन्मत्रा १९ बु.; वृश्चिककीसं.; सोमवारी ३०; अगहनशु.१; चंद्रदर्शन; १सफर

महोषा

अप्रैल ४ सन्.१८८

दिन	अप्रैल सं.१८८५ ई.	जमादिउलआखिर सं.१३०२	चैत सं.१२९२ फ.	बैसाख सं.१२९२ ब.	चैत सु. सं.१९४१			नक्षत्र			जोग			दि.मा.		भद्रा		चंद्रमा		कैफियत
					ति	घ	प	न	घ	प	जो	घ	प	घ	प	घ	प	रा	घ प	

कैफियत: रामन; कामदा ११; प्रदोष; चैतसुदी; पूर्नकी सं.; वैशाखसं.

اشتہار

طلبۂ علوم شریفہ و مہرۂ فنون لطیفہ کو عجیب مژدۂ جان بخش اور بشارت سرور افزا ہی کہ یہ نسخۂ اکسیر خاصیت کیمیا منفعت اور مجموعۂ قواعد معقول متمسک علمای فحول یعنی مجموعۂ میرزاہد رسالہ آج چھپکر تیار ہوا ایکمدت گذری کہ راقم نے یہ کتاب اپنی اہتمام خاص سے طبع کرائی تھی اور ایسی مقبول عام ہوئی کہ ایک نسخہ بھی اوسکا بازار مین باقی نرہا بار دیگر حسب تقاضای شائقین و درخواست طالبین مطبع انوار محمدی مین حاجی محمد تیغ بہادر صاحب کے اہتمام سے چھپوائی گئی شائقین کہان ہین ادہر آئین یہ گوہر بی بہا کوڑیونکی مول لیجائین مگر عجلت شرط ہی ایسا نہو کہ آخر کار افسوس کرنا پڑی محروم رہجائین واضح رہی کہ حق تالیف وحق طبع اسکا راقم نی محفوظ رکھا ہی کوئی صاحب بدون اجازت قصد طبع نفرمائین نفع کی امید پر نقصان نہ اوٹھائین

المشتہر

محمد خادم حسین عظیم آبادی